22-4-38

EL CAMINO DE LA FENOMENOLOGÍA

El problema de una experiencia originaria

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA
DIRIGIDA POR EZEQUIEL DE OLASO

22-4-38

LUDWIG LANDGREBE

EL CAMINO DE LA FENOMENOLOGÍA

El problema de una experiencia originaria

Traducción de
MARIO A. PRESAS

UNIVERSIDAD de BUENOS AIRES
INSTITUTO DE FILOSOFIA
FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

BIBLIOTECA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
INVENTARIO N° 8341

PRINTED IN ARGENTINA
IMPRESO EN LA ARGENTINA
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723. © *1968, Editorial Sudamericana Sociedad Anónima, calle Humberto 1º 545, Buenos Aires.*

TÍTULO DEL ORIGINAL EN ALEMÁN:
"DER WEG DER PHÄNOMENOLOGIE.
DAS PROBLEM EINER URSPRÜNGLICHEN ERFAHRUNG"
(Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. — 1ª edic., 1963)

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

Es innegable la enorme influencia de Husserl sobre la renovación filosófica de nuestro siglo, que repercute también en los países de habla hispana, a través de algunas traducciones de su obra. Sin embargo, la riqueza del pensamiento husserliano no está en modo alguno agotada, pues, como es notorio, los archivos de Lovaina conservan todavía un sinnúmero de trabajos inéditos, apuntes taquigráficos, planes de lecciones, etc., que se están editando en la serie Husserliana, *dirigida por Van Breda. El profesor Landgrebe participó, y participa aún, en esta labor, pues fue huésped del* Institut Superieur de Philosophie *de Lovaina ya entre los años 1939-1940. Pero su contacto con la obra de Husserl fue muy anterior y mucho más directo; en efecto, luego de estudiar filosofía, historia e historia del arte en Viena —ciudad en la que nació el 9 de marzo de 1902—, se inscribió en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, donde Husserl ejerció la docencia desde 1916. Aquí Landgrebe colaboró estrechamente con el fundador de la fenomenología, siendo primero ayudante-alumno y luego, aprobada su disertación sobre la teoría de las ciencias del espíritu en Dilthey* (Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, *publicada en el* Jarbuch *de Husserl, T. 9, 1928), profesor asistente. En 1935, Landgrebe conquista su título habilitante para la docencia universitaria de filosofía en la Universidad alemana de Praga, con su trabajo:* Nennfunktion und Wortbedeutung (Función nominal y significación de la palabra), *publicado en Halle, 1934. Después de la segunda guerra mundial, reitera su habilitación en la Universidad de Hamburgo, de la cual fue*

NOTA PRELIMINAR

El presente volumen reúne los principales trabajos acerca de la fenomenología publicados por Ludwig Landgrebe. Le fue ofrecido como homenaje a su distinguido autor, el profesor Dr. Landgrebe, en ocasión de cumplir 60 años. Junto a sus nuevos estudios, esta selección recoge también la mayoría de los trabajos que ya habían sido impresos en el libro *Phänomenologie und Metaphysik*. La reimpresión de éstos se justifica por el hecho de que la obra mencionada —aparecida en las condiciones más adversas poco después de la última guerra— ya no es adquirible, y es notoria y general la necesidad de ponerla nuevamente al alcance de todos. Creímos responder de la mejor manera a tal deseo, agregando también las investigaciones posteriores del autor. La presente obra brinda así una visión relativamente completa del camino seguido por Landgrebe en su confrontación filosófica con la fenomenología. Esperamos que de tal modo contribuya al diálogo filosófico de nuestros días, que con renovado interés y creciente atención se vuelve hacia la obra de Edmund Husserl.

Por cierto, una selección como la que presentamos incluirá fragmentos y pasajes con los que el autor ya no se identifica —al menos en la forma en que aquí están expuestos—; ello es inevitable y debe ser tenido en cuenta.

GÜNTER ROHRMOSER.

ADVERTENCIA

Los artículos reunidos en el presente volumen fueron publicados anteriormente en las revistas y libros que a continuación se mencionan:
I. La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación (Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung), en: *Revue International de Philosophie*, I|2, 1939. Reimpreso en: *Phänomenologie und Metaphysik*, 1948, pág. 56 y sigs.
II. El mundo como problema fenomenológico (Welt als phänomenologisches Problem), en: *"Phänomenologie und Metaphysik"*, pág. 101 y sigs. Traducción inglesa *"World as philosophical Problem"*, en: *Philosophy and phenomenological Research*, I/1, 1940.
III. El problema de un conocimiento absoluto (Das Problem einer absoluten Erkenntnis); lección inaugural en la Universidad de Hamburgo, enero de 1946. Incluido en: *Phänomenologie und Metaphysik*, pág. 148 y sigs.
IV. El análisis fenomenológico de la conciencia y la metafísica (Phänomenologische Bewusstseinsanalyse und Metaphysik), en: *Phänomenologie und Metaphysik*, pág. 148 y sigs.
V. Principios de la teoría de la sensación (Prinzipien der Lehre vom Empfinden), en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, VIII/2, 1953.
VI. Acerca de la inmediatez de la experiencia (Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung); lección inaugural en la Universidad de Colonia, 1956. Impreso en: *Husserl-Festschrift*, La Haya, 1959.
VII. Regiones del ser y ontologías regionales en la fenomenología de Husserl (Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie), en: *Studium generale*, IX/6, 1956.
VIII. Husserl y su separación del cartesianismo (Husserls Abschied vom Cartesianismus), en: *Philosophische Rundschau*, IX, 1962.

I. LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL Y LOS MOTIVOS DE SU TRANSFORMACIÓN

Cuando aparecieron, hace ya más de sesenta años, las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl —obra de un *Privatdozent* casi desconocido hasta entonces, pero cuya labor habría de introducir una de las transformaciones más grandes que sufriera la filosofía alemana desde la terminación de la época del idealismo—, lo que en primer lugar constituyó la piedra de escándalo para los críticos fue el aparente contraste entre el antipsicologismo del primer tomo y el carácter "psicológico" de las investigaciones del segundo. La evolución posterior del método fenomenológico de Husserl ha permitido destacar cada vez más claramente la correspondencia de ambos planteamientos, a primera vista inconciliables. Treinta años más tarde, en la *Lógica formal y trascendental*, Husserl ofreció retrospectivamente la definitiva interpretación de tal problema, cerrando así de una vez por todas la discusión acerca del mismo. Sin embargo, la disparidad de criterios con que fueron acogidas las *Investigaciones lógicas* siguió siendo algo característico para el destino de todos los trabajos posteriores de Husserl. A la aparición de la obra mencionada en último término y a la actividad docente que Husserl ejerciera luego en Gotinga, se añadió un amplio campo de acción que contribuyó a formar una escuela fenomenológica. Pese a ello, la mayoría de los discípulos de entonces, que se designaban a sí mismos fenomenólogos, creyeron que debían rechazar la nueva obra publicada por su maestro: las *Ideas para una fenomenología pura*, si bien ésta sólo representaba la consecuente elaboración de aquellos planteamientos iniciales y desarrollaba por

primera vez dentro de una amplia problemática los principios rectores de la metodología fenomenológica. Tal paradójica situación dificultó siempre, en grado sumo, la comprensión de la fenomenología y de sus fines específicos, y se repitió durante el desarrollo posterior de las ideas de Husserl, en el período que abarca algunos años a partir de los comienzos de la primera guerra mundial. En dicha época, Husserl ya no disponía, ciertamente, de un ámbito tan directo de influencia como lo tuvo en Gotinga; de todas maneras, también en este nuevo período se presenta nuevamente la discrepancia entre lo que él mismo se propuso y el modo en que sus ideas fueron interpretadas y divulgadas por sus propios discípulos. Dicha situación llegó a tal extremo, que Husserl juzgó necesario trazar, en el *Epílogo* a sus *Ideas*[1], una nítida línea divisoria entre su fenomenología y todos los desarrollos por ella influidos. A partir de entonces, se estableció que, en adelante y en consideración a la pureza científica, siempre que se hablara de fenomenología y de "fenomenológico", habría que distinguir exactamente entre la *fenomenología en el sentido de Husserl* y las *direcciones fenomenológicas en un sentido más amplio.*

Esta peculiar relación de la fenomenología de Husserl con sus repercusiones no sería tan sorprendente si se pudieran verificar transformaciones y cortes, es decir, períodos totalmente diferentes entre sí, en la evolución de Husserl. Pero la obra de éste, por el contrario, se desarrolla en forma plenamente continuada, de tal modo que aun su configuración final tiene que ser considerada como el consecuente despliegue de un motivo fundamental, actuante ya en su primeros escritos.[2] Dicha circunstancia da lugar, pues, a una reflexión sobre las razones por las cuales esta filosofía, que ha ido creciendo constantemente, pudo experimentar elaboraciones de tendencias tan variadas y discrepantes entre sí. En lo que sigue, por tanto, debe responderse a la cuestión acerca de cómo se fundamenta en la forma de desarrollo de las mismas ideas husserlianas, o sea, en su manera de presentarse paulatinamente, el hecho de que pudieran sufrir tales transformaciones; éstas no se deberían, pues, a meros equívocos —que, por cierto, también se dan, ocasionalmente—, sino a cierta necesidad interna de la filosofía de Husserl.

[1] *Jahrbuch f. Philosophie und phänomenologische Forschung,* II, 1930, pág. 549 y sigs.

[2] Oskar Becker, en su obra: *Die Philosophie Edmund Husserls* (1930), ha señalado ya la continuidad del desarrollo de la fenomenología de Husserl.

Con tal esbozo de la fenomenología, y en vista de que en ella misma residían motivos que condujeron a su transformación por obra de los discípulos de Husserl y de otros pensadores influidos por él, no se pretende ofrecer una exposición de la historia completa de sus efectos. Dicho esbozo se limitará a las consecuencias y a las nuevas interpretaciones esenciales, que, desde un punto de vista filosófico, se manifestaron hasta fines de la década del veinte.

Para ello podremos conformarnos con una caracterización muy sumaria del primer período de formación de la escuela fenomenológica, que abarca la actividad docente de Husserl en Gotinga, desde la aparición de las *Investigaciones lógicas* hasta la primera guerra mundial, aproximadamente. No entraremos en mayores detalles acerca de los representantes particulares.[2a] Debe darse mayor importancia, por el contrario, a la nueva interpretación de los conceptos de fenómeno y fenomenología emprendida por Martin Heidegger en *El Ser y el Tiempo*. En efecto, la relación de la fenomenología de Husserl con la escuela de Gotinga puede verse en general con relativa facilidad y es posible mostrar también cómo sus representantes, en lugar de adueñarse de la totalidad de su tendencia fundamental, tomaron motivos aislados

[2a] Tales detalles pueden verse ahora en Herbert Spiegelberg: *The phenomenological Movement, Phaenomenologica,* vol. I, tomo 5, La Haya, 1960.

que Husserl, en su evolución, acentuó más fuertemente, según las circunstancias. En cambio, la transformación del concepto de fenomenología efectuada por Heidegger en *El Ser y el Tiempo* significa, precisamente, un ataque a dicha tendencia fundamental.[3] El estudio del sentido de esa nueva interpretación resulta así particularmente apropiado para conducir a la cuestión acerca de los últimos supuestos y límites del método practicado por Husserl.

1. La intencionalidad en Husserl y en Brentano

El motivo fundamental que impulsa todo el desarrollo de la fenomenología de Husserl es *su concepción, específicamente propia, de la intencionalidad.* Aun cuando el mismo Husserl acentuara reiteradamente algo que hoy puede resultarnos tan obvio, se debe señalar que muy a menudo, hasta sus propios discípulos desconocieron el alcance y las consecuencias de tal concepción. Sólo así muchas veces se pudieron tomar aisladamente temas particulares de la fenomenología (la intuición de esencias, el análisis intencional, entendido como nuevo método psicológico, etc.) sin que se percibiera su íntima unidad, al comienzo oculta aun para Husserl mismo. Tal desconocimiento fue favorecido por el hecho de que Husserl había tomado la palabra y el concepto de intencionalidad de su maestro Franz Brentano e, inicialmente, creyó proceder en un todo de acuerdo con las aspiraciones de éste. Sólo mucho más tarde se le aclaró al mismo Husserl, al volver la mirada hacia la marcha de su desarrollo, que ya desde el primer instante en que adoptó dicho concepto lo había transformado radicalmente; más aun: que él, como ha dicho más tarde, en realidad sólo había tomado de Brentano la *palabra* intencionalidad, mientras que, *según el contenido,* tuvo ante sí, desde un comienzo, algo totalmente distinto. De modo que *un término común pudo ocultar una profunda diferencia* – circunstancia que en un principio fue bastante desorientadora, incluso para el mismo Husserl. Para comprender dicha cuestión tenemos que echar un vistazo al concepto de intencionalidad de Brentano; luego mostraremos cómo ya los problemas que Husserl se planteó en la *Filosofía de la Aritmética* (su primera obra impresa) y, más aun, los análisis de sus *Investigaciones lógicas,* no habrían sido de ningún modo posibles si hubiera permanecido consecuentemente en el punto de vista de Brentano. En verdad, Brentano consideró mucho de la parte crítica de esa última obra como desarrollo de opiniones previamente sostenidas por él mismo; sin embargo, y tal como se desprende del intercambio epistolar entre ambos pensadores, expuso importantes objeciones contra su parte sistemática.

[3] Esto rige al menos en lo que respecta a la crítica latente a las ideas de Husserl que recorre *El Ser y el Tiempo* de Heidegger. Sin embargo, vista en conjunto, la relación entre ambos pensadores no es una recíproca exclusión sino, antes bien, un mutuo complemento, como puede verse a continuación, en pág. 134 y en págs. 212 y sig.

Ya la diferente forma de expresarse es altamente instructiva: Brentano no habla jamás, como Husserl, de la "intencionalidad de la conciencia", sino tan sólo de la relación intencional, de la relación que tienen los actos particulares con algo, con su objeto intencional, "mental". En esto radica el hecho de que ante la mirada de la reflexión se destaquen en nuestra conciencia actos particulares distintos entre sí; cada uno se diferencia del otro justamente por tener un objeto intencional distinto, propio de él. Brentano está muy lejos de la idea –que, como se mostrará a continuación, desempeña desde el comienzo un importante papel en Husserl– de que dos o más actos, diferentes entre sí desde un punto de vista descriptivo, puedan tener idénticamente *el mismo* objeto intencional. Él sólo dice que actos distintos pueden tener la *misma* relación intencional, pero no se pregunta si tal aserción sobre la igualdad no cobra sentido

tan sólo por el hecho de que justamente dichos actos poseen *idénticamente el mismo* objeto. En efecto, de otro modo no podría indicarse en relación con qué cosa actos diversos deben ser iguales. Por cierto, Brentano comprendió que la relación intencional es una relación absolutamente peculiar: no es necesariamente relación entre dos objetos existentes; antes bien, puede ser que un miembro de la relación no exista en absoluto – por ejemplo, en las representaciones de la fantasía. Claro está que Brentano no va más allá de dicha comprobación, al aclarar los principios de esa "relación". Su interés central se dirige a una clasificación de las formas fundamentales de actos intencionales, es decir, de "fenómenos psíquicos". Tal clasificación, empero, no se vale tan sólo de medios puramente descriptivos, sino que diversos puntos de vista de carácter argumentativo se convierten en determinantes. No obstante ello, ese intento de una nueva clasificación de los "fenómenos psíquicos" ha contribuido mucho por sí misma a facilitar la problemática de la conciencia; en este respecto, no debe desestimarse su significación para la evolución de Husserl. Efectivamente, frente a la rigidez de la filosofía tradicional en lo referente a diferenciación de "facultades afectivas", clases de actos, etc., en dicho intento se expresa el reconocimiento de que los conceptos fundamentales de la teoría filosófica de la conciencia requieren una radical revisión.

Ahora bien, en lo que atañe a la diferencia de esa concepción de la intencionalidad y la de Husserl, es decisivo el hecho de que Brentano, en su investigación sobre la relación intencional, excluye de antemano y conscientemente todas las cuestiones gnoseológicas. Para él sigue siendo tarea exclusiva y única de la descripción psicológica de los fenómenos psíquicos la exposición de las clases fundamentales de éstos, la investigación de sus relaciones recíprocas y la comprobación de que la relación intencional no es una relación en el sentido habitual. El problema de la relación del objeto

intencional con el real, con el objeto realmente existente, y junto con esto, también toda la problemática de la evidencia, son considerados por Brentano como problemas que nada tienen que ver con la descripción psicológica y que, consecuentemente, deben ser dejados a un lado desde el comienzo. Brentano está así, en forma absoluta y consecuente, sobre la base de un *realismo gnoseológico*. Según él, el único camino que conduce de los fenómenos psíquicos, con sus objetos intencionales, hacia el objeto real, es decir, hacia el "mundo exterior", es el de una inferencia de probabilidad, entendida como inferencia causal de lo que ocasiona los actos. Lo mismo se muestra además en el hecho de que Brentano concibe los actos físicos, que se subordinan a la clasificación, en principio, como *pasiones (Erleidungen);* tal concepto, en cuanto concepto superior para todos los fenómenos de la conciencia, no puede lograrse en modo alguno por la vía de una pura descripción. En efecto, en una descripción semejante se separan con claridad aquellas vivencias en que somos dados a nosotros mismos consciencialmente *(bewusstseinsmässig)* como comportándonos en forma activa, de los estados en que nos sabemos padeciendo. El concepto mencionado, por tanto, sólo puede originarse en una consideración sobre la procedencia de los actos, sobre su causación por medio de estímulos externos. Tales consideraciones, empero, van más allá de lo que es accesible de modo puramente descriptivo.

Frente a ello, hay que señalar que Husserl, ya en sus primeras investigaciones, está sobre otra base; lo que no significa que haya sido consciente de tal cosa ni que lo expresara manifiestamente. De todas maneras, sin embargo, sólo aceptando tal supuesto puede mostrarse en general el planteamiento inicial de Husserl como algo pleno de sentido.

La primera tarea filosófica que se propuso Husserl fue la de aclarar el concepto de número, entendido como concepto fundamental de la matemática. Que el análisis del

concepto de número corresponda a la esfera de la psicología, es algo que ya está fijado de antemano para Husserl[4]; por cierto, tal idea le era natural y corriente por el psicologismo tradicional, sólo que la manera en que Husserl la desarrolla encierra germinalmente en sí la "supresión" *(Aufhebung)* del psicologismo (en el doble sentido de Hegel de una superación con la que únicamente lo superado cobra su justo derecho). Husserl se pregunta por aquel acto gracias al cual se hace consciente algo así como un número entendido como cantidad; y lo encuentra en la "representación de un conjunto": "Todo objeto de representación —ya sea dado física o psíquicamente, en forma abstracta o concreta, por medio de la sensación o de la fantasía— puede ser reunido con otro y con muchos otros cualesquiera en un conjunto y, conforme con ello, puede también ser contado. Por ejemplo, algunos árboles determinados; sol, luna, tierra y Marte; un sentimiento, un ángel, la luna e Italia, etc. En tales ejemplos podemos hablar siempre de una multiplicidad y de un determinado número."[5] Un conjunto semejante surge "en cuanto un interés unitario y, al mismo tiempo, en y con él, un notar unitario, desprende para sí y abarca diferentes contenidos".[6] La unión colectiva mediante la cual se produce la representación de un conjunto consiste en que nosotros pensamos conjuntamente "en un acto" esos contenidos, aunque sean tan dispares. "En esta forma, los contenidos están presentes al mismo tiempo y conjuntamente, son uno; y los conceptos generales de multiplicidad y número determinado surgen por reflexión sobre tal unificación de contenidos diversos efectuada por aquel acto psíquico complejo."[7]

Husserl pudo plantearse tales cuestiones y pudo intentar por esa vía la aclaración de un concepto matemático fundamental, sólo en tanto su concepción de la esencia de la conciencia, desde un comienzo, fue diferente de la de Brentano. Husserl retrocede de los signos numéricos a la pregunta por los fenómenos de conciencia que los indican y les otorgan sentido. Podemos unir con un signo numérico una representación totalmente vacía, "impropia", o una "propia", más o menos llena, cumplida. La representación propia es aquella en que el proceso por el cual llegamos a la cantidad se lleva a cabo paso a paso, consciencial y originariamente. Husserl busca, pues, el camino de la producción, por el cual alcanzamos, partiendo de los meros signos numéricos, las representaciones propias que los indican; y es consciente de que tal camino, por lo menos en el caso de los números menores, es siempre transitable; más aun: que todos los signos pueden cobrar su sentido originario únicamente a partir de dicho proceso originario de producción. Ya entonces concibió esa producción como una actividad efectuante, como un reunir orientado por un interés unitario. Ya en este caso, pues, su mirada se dirige a la conciencia comprendida como efectuante *(leistend)*. Con razón, al considerar años más tarde nuevamente estas investigaciones, las caracteriza como el primer intento de "lograr claridad sobre el sentido peculiar, auténtico y originario de los conceptos fundamentales de la teoría de la cantidad y del número mediante el retroceso a las actividades espontáneas del sumar y del contar en que se dan colecciones ('conjuntos', 'cantidades') y números en forma originariamente productiva". Se trataba por consiguiente, expresado con su terminología posterior, de una "investigación fenomenológicamente constitutiva y, al mismo tiempo, fue la primera que trató de explicar las 'objetividades categoriales' del primer y más alto grado... a partir de la actividad intencional 'constitutiva'. Dichas objetividades se presentan originariamente, es decir, en la plena originariedad de su sentido, como efectuaciones de esa actividad".[8]

[4] Cfr. su trabajo de habilitación *Über den Begriff der Zahl.*
[5] *Philosophie der Arithmetik,* pág. 11.
[6] *Philosophie der Arithmetik,* pág. 79.
[7] Op. cit., pág. 45.

[8] *Formale und transzendentale Logik,* pág. 76.

En verdad, esa interpretación de sus investigaciones de la *Filosofía de la Aritmética* se basa en un horizonte ganado tan sólo mucho más tarde; ello no quiere decir, pues, de ninguna manera, que ya entonces hubiera sido tan claro para Husserl el sentido de su planteamiento. De todas maneras, dicho proceder sólo fue posible porque sus preguntas, aun sin un conocimiento de su fin peculiar, se movían ya en esa dirección. Es decir, que el camino de retroceso desde los signos numéricos hasta los procesos de conciencia, de los que toman originariamente su sentido —en caso de que, en general, deba ser recorrido, como sucedió en las investigaciones mencionadas—, supone, por lo menos germinalmente, un concepto de intencionalidad según el cual ésta ha de comprenderse como un mentar *(Vermeinen)*. Sólo entonces puede preguntarse en general y con sentido por lo "propiamente mentado", por las representaciones "propias"; y únicamente entonces pueden ser investigados los signos —sin perjuicio de todas las representaciones impropias que ellos suscitan en primer lugar y con frecuencia— acerca de lo propiamente mentado en ellos, es decir, hacia dónde está orientada propiamente la intención. La intencionalidad, por tanto, es tomada literalmente en una forma que difiere de la concepción de Brentano; se la concibe, en efecto, como un *intendere (Intendieren)* que va del representar impropio al propio. Con otras palabras, Husserl comprende la intencionalidad como una tendencia orientada hacia una efectuación, o sea, a la elaboración de la representación propia. La diferencia entre representar propio e impropio, en verdad, era familiar a Brentano y desempeñó un importante papel en sus análisis. Pero Brentano se quedó en la comprobación de esas diferentes formas de relación intencional a un objeto; se podría decir que separó tales actos entre sí de modo puramente estático, sin atender a lo dinámico del tránsito, del *intendere* desde lo indicado en forma meramente simbólica hasta la intuición que lo llena, a la representación que da originariamente.

Y justamente esta idea ocupó, desde un comienzo, el centro en Husserl —o, mejor dicho, debemos suponer que estaba en el centro para poder comprender en general sus planteamientos—, sin que él mismo tuviera conciencia de ello ya en aquel entonces. El concepto de intencionalidad recibe de tal suerte una acuñación totalmente distinta a la de Brentano. El interés de Husserl no estaba orientado a la distinción de las maneras particulares de la relación intencional, sino, ante todo, a la intencionalidad, comprendida, por así decirlo, como un lazo que ata entre sí los actos singulares, de modo tal que los actos vacíos remiten consciencialmente a los que los llenan. En las *Investigaciones lógicas* esta cuestión será denominada por Husserl síntesis de tránsito del cumplimiento o de la frustración; pero el tema estaba ya presente, según el contenido, en aquella obra anterior. El problema señalado no tendría cabida, de ninguna manera, en un planteamiento como el de Brentano — aun cuando éste, en sus investigaciones acerca de la adecuación, está muy próximo a rozarlo; menos todavía podría cobrar aquí la importancia central que desde un comienzo tuvo para Husserl. Únicamente con tal planteamiento husserliano se da el paso decisivo para salir de la forma de consideración atomizante propia del sensualismo, que repercute aún en la clasificación de Brentano que aísla clases particulares de actos. Es cierto, por lo demás, que Brentano había superado ya el sensualismo, si bien en otra dirección, mediante su comprobación de la intencionalidad. Cuando Husserl, más adelante, acentúa reiteradamente que la esencia de la conciencia es síntesis, efectuación sintética, no hace sino desarrollar el germen que puede señalarse ya en aquellas primeras investigaciones.

Junto con ello, se da también un rompimiento radical con la determinación tradicional del concepto de conciencia, en la cual siempre ocupaba un lugar privilegiado lo que tenía el carácter de representación, de conocimiento. Así pues, todos los problemas referentes a la clasificación, a la pre-

gunta por la fundación del comportamiento afectivo y del querer en el representar, etc., pasan a ser problemas de segundo orden. A esta nueva acuñación de la intencionalidad se liga consecuentemente la aproximación de Husserl a la concepción leibniziana de la *actio* monádica. En efecto, más tarde Husserl trata de concebir la intencionalidad como la tendencia originaria de las mónadas: todos los actos determinados del conocer, sentir, desear, querer –según se los diferencia y clasifica–, sólo pueden ser entendidos como modificaciones de tal tendencia primordial. La intencionalidad, por tanto, en cuanto *intendere*, llega a ser una estructura fundamental de la conciencia que yace más profundamente aun que todas las "vivencias intencionales" claramente limitables y que pueden separarse unas de otras por la reflexión.

Un largo camino, en verdad, conduce desde los primeros planteamientos de la *Filosofía de la Aritmética* hasta estas consecuencias plenamente desarrolladas. En el presente trabajo sólo quisimos mostrar que la dirección final de dicho camino estaba fijada ya desde el comienzo. Debido a su tendencia a fundamentar "psicológicamente" los conceptos matemáticos, Husserl no fue consciente, al principio, de una esencial diferencia con los representantes del psicologismo dominante. Sin embargo, pronto llegó a percibir las dificultades de su planteamiento, especialmente en lo que respecta a aquellas cuestiones de los fundamentos de la matemática formal, a que lo impulsaba su primordial interés. Más tarde en el *Prólogo* a sus *Investigaciones lógicas*, escribe al respecto: "El rendimiento del análisis psicológico me parecía claro e instructivo allí donde se trataba de la cuestión referente al origen de las representaciones matemáticas o de la confección del método práctico, determinado, en efecto, psicológicamente. Pero tan pronto como se realizaba el tránsito de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento, ...no era posible establecer ninguna continuidad justa y clara. Tanto más me intranquilizó por ello la duda de principios referente a cómo se aviene la objetividad de la matemática y de toda ciencia en general con una fundamentación psicológica de lo lógico." [9] Con esta frase se caracteriza el problema capital o, mejor dicho, la unidad de los dos problemas capitales de las *Investigaciones lógicas,* a saber: el de concertar la unidad ideal de lo lógico con la multiplicidad de sus maneras subjetivas de darse. Tan sólo paulatinamente Husserl comprendió que su concepto de intencionalidad portaba en sí la fuerza para dominar tales problemas. Dicho concepto, en efecto, brindaba, por una parte, la posibilidad de establecer de una vez por todas la idealidad de lo lógico dentro de la crítica a las teorías psicologistas; por otra parte, además, la de aclarar el sentido de esa idealidad tan sólo dentro de investigaciones orientadas subjetivamente (investigaciones que aun en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* fueron denominadas psicológicas). Debido a esa tensión, Husserl se vio "impulsado, en medida creciente, a seguir reflexiones críticas generales acerca de la esencia de la lógica y, sobre todo, acerca de la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento".[10] A Husserl, en cuanto matemático, tuvo que serle algo indiscutible, desde un comienzo, la falibilidad de la subjetivización psicologista de los contenidos del pensamiento; pero sus refutaciones argumentales del psicologismo no habrían logrado jamás tal poder de penetración si de antemano no hubieran tenido por base directriz su concepción, absolutamente nueva, de la esencia de la conciencia. De no ser así, sus argumentaciones hubieran conducido, a lo sumo, a una aporética relativa a las objetividades ideales, o sea, al ámbito de las "proposiciones en sí", como en Brentano. La nueva concepción de Husserl es la fuerza impulsora de todas las argumentaciones del primer

[9] *Log. Untersuchungen,* Tomo I, 2ª ed., pág. VII.
[10] Ibíd.

tomo de las *Investigaciones lógicas*; y éstas sólo poseen la función auxiliar de contribuir a la irrupción de dicha concepción. Sólo su nueva concepción de la conciencia posibilita la conexión de la idealidad lógica con las vivencias subjetivas. Es decir: sólo si se concibe la conciencia como mentar, como *intendere*, en el sentido de una actividad efectuante, podemos aferrarnos a la idealidad sin caer por ello en el "platonismo", con razón criticado por Brentano. De aquí resulta, pues, la pregunta por lo mentado propiamente en los actos, por el sentido que las intenciones llevan consciencialmente en sí. Y ninguna argumentación gnoseológica puede eliminar el hecho de que precisamente en las representaciones del número cinco, por ejemplo, lo mentado es esa unidad idealmente idéntica.[11] Distintos actos, sin perjuicio de la diferencia de sus contenidos reales, pueden tener conscienciálmente el mismo objeto, en estricto sentido, el mismo objeto intencional, idénticamente. Semejante afirmación tendría que parecer absurda a Brentano, debido a su distinción puramente estática de las diversas maneras de relación intencional. Pero dicha afirmación cobra sentido tan pronto como se capta la intencionalidad como mentar. De modo que las cuestiones que Brentano y toda la psicología habían abandonado a la teoría del conocimiento —las cuestiones acerca del objeto "real" que eventualmente "corresponde" a las vivencias—, se incluyen ahora en el ámbito de la descripción analítica; ellas se presentan como los problemas de la diferencia entre los actos de vacía mención y los actos que se dan a sí mismos, efectivamente, el objeto. Tales cuestiones, por lo demás, no pueden ser solucionadas en el análisis de actos aislados, sino siempre y tan sólo en consideración a las síntesis del tránsito, en las que lo mentado primeramente de

[11] Cfr. *Log. Untersuchungen*, Tomo I, pág. 171. Tanto de este pasaje, como de muchos semejantes, se infiere que ese nuevo concepto de la intencionalidad configura el fundamento de la crítica de Husserl al psicologismo.

manera vacía, lo indicado del mismo modo o lo esperado, fantaseado, etc., llega a su autodonación, es decir, se da conscienciálmente como "él mismo ahí": al hacer esto, las menciones vacías "remiten" a su cumplimiento. La concepción del objeto intencional como polo de una multiplicidad de menciones a él referidas, es tan sólo la feliz designación posterior de hechos que Husserl tuvo ante los ojos ya desde un comienzo.

La dificultad referente al sentido de la trascendencia de las objetividades ideales, respecto al lugar donde podrían encontrarse propiamente, por cuanto ellas, en verdad, no son partes constituyentes del mundo real externo —dificultad que había llevado a Brentano, finalmente, a negar en general su existencia—, se suprime por el hecho de que mentar, *intendere*, tomado en general y de acuerdo con su sentido, es justamente un "estar fuera" en el objeto; ya no se necesita, por tanto, la indicación de un camino conducente de la inmanencia del acto a los objetos trascendentes. Los objetos, pues, ya sean reales o "ideales", se determinan en su ser como polos de identidad, como lo idénticamente mentado en una multiplicidad de actos efectivos o posibles referidos a ellos. La cuestión acerca del ser real de tales objetos se reduce así al problema de caracterizar las efectuaciones intencionales en las que ellos se dan conscienciálmente como "presentes ahí mismo". En el caso de las objetividades ideales, dichas efectuaciones son actividades espontáneamente productivas.

Es evidente que la unidad de los dos motivos dominantes en la temática de las *Investigaciones lógicas* no apareció en Husserl con claridad desde un comienzo. Siempre de acuerdo con el contexto, Husserl acentuó más fuertemente uno u otro motivo. Era natural que en la crítica a las teorías psicologistas el peso principal recayera sobre la elaboración de la idealidad de lo lógico, de tal suerte que los críticos creyeron ver en ese tema lo esencial; por tal motivo repro-

charon al Husserl del segundo tomo su recaída en el psicologismo, sin advertir que tan sólo el concepto de intencionalidad expuesto en el tomo mencionado ofrece el fundamento principal para la crítica al psicologismo desarrollada en los Prolegómenos. Nos hemos detenido algo más detalladamente en estas consideraciones preliminares y, especialmente, en la diferencia entre Husserl y Brentano, para comprender la discrepancia con que fueron acogidas las *Investigaciones lógicas*, tanto por parte de los críticos como de sus discípulos.

2. La fenomenología de Husserl y la escuela fenomenológica

La significación universal del nuevo concepto de conciencia no se destacaba aún en las *Investigaciones lógicas*. En aquel entonces interesaba a Husserl, ante todo, la nueva fundamentación de la lógica formal; las estructuras intencionales fueron consideradas tan sólo en la medida requerida por ese fin. Sin embargo, en dicha obra se encontraban ya los motivos que conducirían a una mayor extensión de la problemática. La esencia de la intencionalidad entendida como síntesis, como efectuación sintética, llegó a ser clara para Husserl, en primer lugar, en las operaciones con números; pero pronto echó de ver que este es sólo un caso especial, y que todas las objetividades lógicas en el más amplio sentido —es decir, todas las objetividades categoriales, de las cuales, ciertamente, los objetos de la matemática formal sólo representan un ámbito parcial— proponen problemas semejantes. Las operaciones lógicas se expresan en configuraciones lingüísticas, en proposiciones, etc.; hay que investigar dichas configuraciones —teniendo en cuenta su significación, entendida como lo mentado propiamente en ellas— para averiguar dónde lo mentado llega a darse de modo pro-

pio y cumplido, lleno, esto es, intuitivamente. Tal problema llevó a la distinción entre intuición sensible e intuición categorial; entre la intuición de lo general y la intuición sensible que da lo individual. Esto último no era importante tan sólo en virtud del contraste, sino que, al mismo tiempo, se trataba de la pregunta por la estructura de aquellos actos representativos (denominados luego dóxicos) que proporcionan los fundamentos para las operaciones lógicas, para la formación de conceptos generales y del juicio general.[12] El ejemplo más próximo de una intuición sensible donante de lo individual es la percepción exterior; por ello ésta —con sus modificaciones del recuerdo, de la representación de la fantasía, etc.— constituyó el siguiente tema de las investigaciones de Husserl. Ya en la época en que aparecieron las *Investigaciones lógicas* Husserl había tratado ese tema en extensas investigaciones que, originariamente, quería publicar de inmediato como complemento a la mencionada obra. Si bien no logró tal propósito, dichos temas fueron considerados y profundizados reiteradamente en las lecciones de los primeros años de Gotinga; ellos pertenecen a aquellos que entonces influyeron más decisivamente en la formación de la escuela fenomenológica.[13]

Por ello fue destacándose cada vez con mayor claridad la diferencia entre estos análisis husserlianos y los análisis psicológicos en sentido corriente. Dicha diferencia, en verdad, radicaba ya en la concepción fundamental de la intenciona-

[12] Para una concluyente consideración de este problema, cfr. *Erfahrung und Urteil*, 2ª ed., 1948.

[13] Al respecto, cfr. W. Schapp: *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Halle, 1910. H. Hofmann: *Über den Empfindungsbegriff* (Disertación), Gotinga, 1913. Leyendecker: *Zur Phänomenologie der Täuschungen*, Halle, 1913. P. F. Lincke: *Die phänomenale Sphäre und das reelle Bewusstsein*, Halle, 1912: *Grundfragen der Wahrnehmungslehre*, Munich, 1918. Estos trabajos bastan para ejemplo del modo en que los análisis intencionales de Husserl, especialmente el de la percepción, fueron acogidos y proseguidos.

lidad. La percepción, la presentificación (*Vergegenwärtigung*), el recuerdo, etc., son ciertamente fenómenos de conciencia; pero si su esencia peculiar, aquello por lo que únicamente pueden ser comprendidos, es efectuación intencional, entonces el análisis de tales fenómenos debe considerar siempre, al mismo tiempo, los objetos intencionales, es decir, lo mentado en ellos tal como es mentado y tal como, por sus conexiones, es llevado eventualmente a darse a sí mismo. Esto significa: a todo rasgo en el objeto debe corresponder una estructura de la conciencia en la cual, precisamente, dicho rasgo llega a ser dado. Así pues, en una forma exactamente correlativa a los análisis de la conciencia, se requiere una profundización en la esencia de los objetos intencionales y de sus estructuras, o sea, una reflexión sobre el carácter de ser del ente que deviene objeto de la conciencia. La intencionalidad de la conciencia había encontrado ya entonces un reconocimiento cada vez mayor en la psicología, pero entendida como problema puramente psicológico. Tan sólo el concepto husserliano de la intencionalidad como efectuación posibilitó que también las cuestiones referentes a la esencia de los objetos fueran tratadas en estricta correlatividad con las estructuras de la conciencia. Para tales cuestiones adoptó Husserl el viejo término ontología, pero transformando su significado: ontología de la cosa en correlación con las efectuaciones de la conciencia en que ella se da; este fue el sentido de la tarea que se propuso Husserl con sus análisis de la percepción sensible y sus modificaciones.

En este punto radica aun otra diferencia respecto de la psicología contemporánea. Aquellas correlaciones no son, ni por parte de la conciencia ni por parte de los objetos, meras casualidades empírico-inductivas; se trata de conexiones esenciales, de estructuras esenciales tanto de la efectuación intencional como de lo efectuado en ella, es decir, del ente que llega a su autodonación. Al ocuparse con las cuestiones fundamentales de la matemática, se le impuso a Husserl la

comprensión de que no sólo la matemática formal, la aritmética y la teoría de las cantidades, sino también la geometría, a su manera, tiene que ver con idealidades. En efecto, ella se ocupa de las estructuras esenciales de la configuración espacial en general, de modo tal que sus intelecciones tienen el carácter de una generalidad incondicionada, es decir, no obtenida por vía empírica. Pero una cosa, tal como se da en la percepción, no está subordinada únicamente a esas leyes esenciales atinentes a su configuración espacial; tiene siempre algún color y, en cuanto cosa real y no mero fantasma está en conexión causal con otras cosas. Esto último es un hecho tan poco casual, como las legalidades de su configuración espacial; son conexiones esenciales de la estructura cósica. Es decir, que una cosa no podría ser tal en modo alguno sin dichas estructuras. Ahora bien, a cada una de estas estructuras objetivas corresponden efectuaciones anímicas en que el objeto llega a darse a sí mismo como ente de esa estructura o, como lo expresara Husserl más tarde, se constituye.

Así, pues, en la concepción fundamental de la intencionalidad entendida como efectuación radica desde un comienzo, y paulatinamente se desarrolla sobre esa base, la correlatividad entre las estructuras esenciales de las objetividades intencionales y las estructuras esenciales de las vivencias en las que aquellas objetividades se dan. De aquí resulta además, desde un punto de vista programático, la exigencia de que cada clase de objetividad, es decir, de ente, tenga una forma correlativa propia de darse a sí misma en las efectuaciones intencionales, en las correspondientes vivencias autodonantes. Por tanto, si la conciencia debe ser concebida en la plena proporción de sus efectuaciones, todas las clases de objetividades en su estructura esencial deben tomarse como hilos conductores, para retroceder desde ellas a la pregunta por los correspondientes procesos de la conciencia; pues sólo con respecto a estos últimos cobra

sentido el hablar de entes —y, en el caso de la autodonación, de entes verdaderos— de tal o cual clase. Al mismo tiempo, ello significa que junto al *a priori* "analítico", a las estructuras esenciales formales lógico-matemáticas —que eran ante todo, en correlación con las correspondientes efectuaciones de la conciencia, el tema de las *Investigaciones lógicas*—, se presenta, por el lado objetivo, el *a priori* sintético. Con otras palabras, junto a la ontología formal se presentan las ontologías materiales, cuyo primer ejemplo lo constituyeron las intelecciones *a priori* de la geometría; más tarde también las restantes estructuras del ser espacio-cósico y, finalmente —al principio por exigencias programáticas, pues su desarrollo efectivo se llevó a cabo tan sólo en los proyectos del segundo tomo de las *Ideas*— las estructuras esenciales del ser no-cósico, es decir, del ser personal y del ser del otro: todo esto en correlación siempre con las correspondientes efectuaciones de la conciencia.

Tan sólo gradualmente elaboró Husserl la significación universal de dicho correlativismo, en el decenio que llega hasta la aparición de las *Ideas* (1913); no estaba establecido así ya desde un comienzo, o sea, inmediatamente después de la publicación de las *Investigaciones lógicas*. Por ello se comprende mejor que tal idea no fuera apreciada en todo su alcance por sus discípulos ni por aquellos que, sin serlo, se vieron decididamente influidos por Husserl, como por ejemplo un Max Scheler. Antes bien, la mayoría de las veces pasaba a primer plano tan sólo uno de los motivos, en forma más o menos independiente del otro; por un lado, pues, el motivo psicológico-descriptivo, que se mostró particularmente fecundo en la nueva configuración de la psicopatología [14]; por otro lado, la atención se concentró en el motivo ontológico (por ejemplo: A. Reinach, M. Geiger, H. Conrad-Martius). La intuición de esencias se consideró como el núcleo peculiar de la fenomenología y la más fundamental conquista de Husserl; y esto no sólo al tratar la cuestión del ente y sus regiones, sino también con motivo de los análisis psicológico-descriptivos. De tal suerte, se llegó a invocar la "visión de esencias" en una medida que excedía el empleo que Husserl hiciera de ella y sin justificar su peculiaridad metódica. Tal circunstancia desacreditó muchas veces a la fenomenología, vista, en efecto, como un mero intuicionismo carente de método. Los discípulos, por cierto, reconocieron el principio fundamental de Husserl, es decir: que toda clase de objetividad debe tener su modo de intuición; sin embargo, no se plantearon efectivamente el problema de la conexión entre la intuición autodonante y el carácter de ser de las objetividades; más aun: no comprendieron la autodonación como efectuación intencional. En general, pues, todo quedó en un correlativismo más o menos "estático" entre la intención y el objeto. Por ello, el mencionado principio pudo ser interpretado —y esto frecuentemente aún hoy— en el sentido de una "vuelta al objeto", es decir, en el sentido de una intuición esencial y ateorética de lo real en todos sus ámbitos. Con tal interpretación, empero, se abandona justamente lo esencial del planteamiento ontológico de Husserl. En efecto, éste no sirvió para mitigar los escrúpulos de un realismo ingenuo, ni para conducir a una huida de la realidad, sino, precisamente, para profundizar su problemática.

La primera escuela fenomenológica, por tanto, junto con sus irradiaciones, se caracterizó por la discrepancia consistente en no tomar en su indisoluble correspondencia los dos motivos capitales de la fenomenología de Husserl —el psicológico-eidético y el ontológico—, sino en seguirlos más o me-

[14] Habría que mencionar aquí, en particular, los escritos de L. Binswanger y A. Schwenninger, así como la *Psicopatología* de Jaspers y *Körperbau und Charakter* de Kretschmer, muy influidos por la fenomenología. A. Pfänder estructuró la psicología misma sobre base fenomenológica; el círculo de sus discípulos cultivó luego preferentemente la problemática ontológica.

nos separadamente. Al decir esto, no se pretende criticar aquella escuela en que se realizó un trabajo de conjunto de inusitada intensidad y fecundidad, dirigido por el más elevado *ethos*; tan sólo se trata de hacer comprensible, desde un punto de vista histórico, y a partir de la peculiaridad del desarrollo de la obra husserliana, la singular forma en que ésta fue acogida y ejerció su influencia. Así se muestra cómo esa discrepancia, en un nivel superior, fue la misma que ya se había hecho sentir con motivo de la recepción de las *Investigaciones lógicas*. También en este caso, en efecto, la discrepancia residía en la incomprensión del sentido auténtico de la originaria concepción husserliana de la intencionalidad. Esto se puso también de manifiesto en el hecho de que la esencial profundización del concepto de intencionalidad efectuada por Husserl, inmediatamente después de la aparición de las *Investigaciones lógicas*, en sus análisis de la conciencia del tiempo, no fue prácticamente tenida en cuenta. En tales análisis se revela justamente todo el alcance de su concepto de efectuación de la intencionalidad. A esas lecciones, por tanto, debemos referirnos ahora, pues constituyen el miembro intermediario que luego posibilitará la comprensión del pasaje a la problemática de la reducción fenomenológica.

El contexto dentro del cual se elaboraron por vez primera las lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente[15], en 1905, muestra que Husserl fue llevado a ese ámbito motivado por los problemas de la percepción exterior que ya había considerado para la continuación de sus *Investigaciones lógicas*. El análisis de la estructura de la percepción exterior conduce a la pregunta por las últimas unidades dentro de la corriente de la conciencia, de las que se compone toda efectuación sintético-constitutiva. Según la teoría de Brentano, tales unidades últimas son los actos; los

[15] *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928.

cuales, en cuanto objetos de la percepción interior, se diferencian de los objetos de la percepción externa. Los actos mismos, tal como son accesibles a la reflexión, son, para él, los datos últimos. Husserl empero no podía detenerse allí, ya que, de acuerdo con su concepción de la intencionalidad, todo darse de un objeto es resultado de una efectuación sintética en que tal objeto se constituye. También los actos mismos, pues, tenían que ser investigados en vista de sus efectuaciones intencionales, sobre cuya base, luego, son dados a la reflexión como unidades inmanentes. En efecto, todo acto es en sí mismo algo extendido temporalmente en la conciencia, una unidad de la duración en la que las diferentes fases de su durar pueden distinguirse del todo del acto acabadamente constituido. Así llegó Husserl a la concepción de un flujo temporal de la conciencia, con la multiplicidad de sus fases fluyentes, en la que los actos mismos se constituyen como unidades; los actos, por tanto, no son simplemente datos últimos, sino que son, a su vez, productos de efectuaciones intencionales.

De esta manera, las investigaciones sobre la conciencia del tiempo inmanente no tienen que ver en modo alguno con la mera obtención de la conciencia del tiempo, de la duración temporal y de las relaciones temporales, entendidas como alguna magnitud cualquiera dada en forma objetiva y estable. Por el contrario, de antemano están desconectadas todas las suposiciones, afirmaciones y convicciones referentes al tiempo objetivo; es decir: toda posición de un existente que trascienda la corriente de la conciencia —por ejemplo, la *del* tiempo entendido como "forma" de los objetos reales *(objektive Gegenstände)*.* No se pregunta,

* Literalmente "objetos objetivos". Hemos traducido tal expresión como "objetos reales" en el sentido de "correlato objetivo" *hecho presente,* a diferencia, justamente, del objeto intencional meramente *presentificado (vergegenwärtigt)*, recordado o "fantaseado", etc. El Profesor Landgrebe ha dado su conformidad a tal acepción, agregando

pues, por un tiempo existente, sino tan sólo por un tiempo aparente *(erscheinende Zeit)*, y por el tiempo inmanente del curso de la conciencia misma.[16] El tema es el modo como los actos mismos y, correlativamente, las objetividades intencionales que se dan en ellos, llegan a ser conscientes en cuanto temporales; es decir: cómo se constituye en general una unidad inmanente entendida como algo que dura. Tal cosa acontece en el flujo originario de impresión y conservación retentiva, entendido como síntesis intencional de una efectuación del más bajo estrato. Pero ¿qué se efectúa en dicha síntesis? No meramente el hacer que se dé una duración temporal ya de antemano existente en alguna parte, o el hacer que se den diferencias de duración temporal. Tal cuestión psicológica acerca del origen de la conciencia del tiempo está ya claramente diferenciada de la cuestión fenomenológica aquí propuesta. La primera está "orientada hacia las configuraciones primitivas de la conciencia del tiempo en las que se constituyen intuitivamente las diferencias primitivas de lo temporal como fuentes de toda evidencia referente al tiempo".[17] Tal cuestión psicológica se refiere tan sólo al hacerse consciente de la duración y de las diferencias de duración, a los valores liminares determinantes para la aprehensión de las diferencias de duración, etc. Pero en ello la duración es pensada ya como medible, de alguna manera, según escalas objetivas; de suerte que ya se supone el tiempo objetivo mismo. En las investigaciones de Husserl, por el contrario, se plantea desde un comienzo una cuestión totalmente diferente; es decir: ¿cómo llegamos en ge-

precisamente la aclaración que hemos transcripto: "Vielleicht könnte man auch sagen 'objeto real' im Unterschied zum 'objeto intencional'. Gemeint ist das als real gesetzte intencionale Objekt, im Unterschied zum nicht real gegenwärtigen, das bloss vergegenwärtigt, erinnert oder phantasiert ist." (En carta al traductor.) *(Nota del Traductor.)*

[16] Op. cit., pág. 369 y sig.

[17] Op. cit., pág. 373.

neral a experimentar *(empfinden)* algo —puramente en sí mismo y no en relación a otra cosa— en cuanto durando temporalmente, o sea, extendido temporalmente? Por cierto, en alguna parte debe surgir originariamente esa impresión de duración temporal y del correr del tiempo, para que en general pueda sernos dado algo medible y comparable en vista de su duración. Toda medición del tiempo supone ya la conciencia originaria de la sucesión temporal, de la duración o extensión temporal. Se pregunta por su posibilidad; es decir, no por la impresión de algo que ya existe con anterioridad y que ahora es simplemente captado, sino por algo que llega a ser tan sólo en esa conciencia originaria del tiempo. Esta última cobra así el carácter de una conciencia creadora: no es mera captación de un tiempo previamente dado, sino que el tiempo, en general, sólo se configura en el flujo originario de ella. De esta manera, esa conciencia configura la posibilidad de toda aprehensión de una sucesión dada, de una duración dada. En tal sentido, el flujo de la conciencia del tiempo inmanente es designado por Husserl subjetividad absoluta, para cuyos momentos no existe en propiedad nombre alguno.[18] En efecto, los nombres son siempre nombres de algo que por su parte ya es temporal, de algo que no sólo no configura el tiempo, sino que, de alguna manera, es en el tiempo previamente dado. Éste no está supuesto para aquellas estructuras de la conciencia del tiempo, y por eso Husserl también dice: "No hay ningún tiempo de la conciencia constituyente originaria."[19] Ello significa que la efectuación de dicha conciencia no es un acontecimiento que suceda en el tiempo, sino, antes bien, aquello en que solamente se forma el tiempo y aquello que otorga en general sentido a todo hablar del tiempo y de estructuras temporales de cualquier índole.

Con esto se indica que Husserl, en dichas cuestiones, se

[18] Op. cit., pág. 429.

[19] Op. cit., pág. 432.

mueve dentro de una dimensión que la filosofía anterior por lo común no había penetrado ni visto.[19a] Tales intelecciones, además, no aparecen en ese contexto como una ocurrencia totalmente nueva, sino que sólo son la consecuencia de su concepción de la intencionalidad como efectuación, que ya lo guiara desde un comienzo. También se aclara con esto, el hecho de que la conciencia no debe ser concebida en el sentido tradicional, es decir, como una mera sucesión o cadena de *cogitationes* —aun cuando Husserl haya conservado esa terminología hasta su última época—; por el contrario, la estructura fundamental de la conciencia es algo totalmente diferente a todo lo que investigó la psicología al clasificar los distintos actos (entre los que los del pensar ocupan siempre una posición privilegiada). En efecto, se puede decir que la expresión "conciencia" para ese conjunto de efectuaciones induce antes bien en error y remite a las vías de una tradición abandonada por Husserl. Son estructuras en cuya constitución lo que se denomina corrientemente conciencia representa sólo un determinado estrato, si bien de elevado nivel. El concepto de efectuación de la conciencia, es decir, la intencionalidad entendida como efectuación —concepción originaria que guió a Husserl desde un comienzo— no revela toda su importancia sino con el avance en esa dimensión de la investigación; así se comprenderá, además, cómo la evolución posterior de la fenomenología hasta su última época, y la pretensión de universalidad afirmada por el método fenomenológico, son tan sólo consecuencias de aquel planteamiento inicial.

Los discípulos de aquel entonces no comprendieron esto; tomaron las investigaciones mencionadas como un problema especial del análisis psico-fenomenológico. Brentano, en efecto, había esbozado ya con anterioridad a Husserl —y por lo visto, sin que éste lo conociera— un diagrama del tiempo

[19a] Cfr. más adelante, pág. 282 y sig.

en un sentido semejante; y su concepto de la proterestesis (*Proterästhese*) apunta a una dirección análoga al concepto husserliano de retención. Sólo que en Brentano todo quedó reducido efectivamente a un puro problema psicológico, desconectado de las cuestiones fundamentales de la gnoseología y de la ontología; y no pudo ser referido a éstas, justamente, porque su concepto de conciencia se mantuvo dentro de los límites ya indicados.

El tránsito a las efectuaciones de la conciencia del tiempo es el primer paso para concebir la conciencia como constituyéndose a sí misma: la efectuación de la intencionalidad, en el fondo, es la autocreación de la conciencia en cuanto conciencia fluyente, esto es, que transcurre. Ello no significa creación dentro de un margen temporal ya dado, sino creación de la posibilidad del transcurrir en general. Tal pretensión puede parecer, a primera vista, exagerada; pues la conciencia, ciertamente, tiene su comienzo y fin en el tiempo, está ligada a los procesos orgánicos, transcurriendo junto con ellos. Pero todo este hablar de procesos que son "en el tiempo" supone ya *el tiempo*, y es justamente la autoformación de este mismo lo que únicamente aquí debe llegar a ser comprensible. Ahora bien, para concebir de tal suerte la conciencia como constituyéndose a sí misma y, con ello, la posibilidad de sucesión temporal en general, y para no caer siempre en la tentación de trasponer tal conciencia, como si fuera un acontecimiento temporal, dentro de un tiempo ya dado, se requiere la universal desconexión de todas las posiciones y suposiciones que trascienden la corriente pura de la conciencia; y esto debe llevarse a cabo de un modo metódico.[20] Tal reducción —dirigida puramente a la conciencia y a lo mentado en ella, tal como es mentado— no constituía un problema singularmente grave en el caso de los análisis de las conexiones de actos y síntesis particulares, como por ejemplo la de la percepción. En tal sentido la re-

[20] Cfr. op. cit., págs. 369 y sigs.

ducción fue aplicada también por la escuela fenomenológica en todas las ocasiones en que se trataba de investigaciones analítico-intencionales. Pero tan pronto como se presenta ante los ojos la conciencia del tiempo, con su carácter autocreador, no es ya posible tratar la reducción como un mero artificio metódico para efectuar análisis de índole psicológico-inmanente y dejar en suspenso sin más el carácter ontológico de las objetividades intencionales. Antes bien, con el problema de la conciencia se despliega ahora el problema del ser en su universalidad. Todo ente, en efecto, está determinado de alguna manera por su referencia al tiempo; es en el tiempo, durando temporalmente, o es "supratemporal", lo que, en verdad, implica también una cierta referencia al tiempo. Por consiguiente, si la efectuación más originaria y más profunda de la conciencia es concebida así como formación del tiempo, entonces, consecuentemente, todo ente no puede ser comprendido de otra manera que en su origen a partir de efectuaciones de la conciencia. Luego, la conciencia ya no es un ente o un acontecimiento de un determinado ente, sino subjetividad absoluta, cuyos momentos no tienen "ningún nombre", pues todo nombre, según su significación primitiva, es designación de un ente ya constituido. Se requiere por tanto una metodología peculiar para tratar la subjetividad absoluta en esa pureza y, al mismo tiempo, para rechazar las tendencias objetivizantes que se presentan de continuo.

Ciertamente no es casual que Husserl, inmediatamente después de elaborar las lecciones sobre la conciencia del tiempo, concediera un margen cada vez más amplio a las reflexiones sobre la reducción fenomenológica. Expuso por primera vez la reducción en sus clases de 1907, dos años después de aquellas lecciones; desde entonces fue un tema capital que habría de acompañarlo hasta el fin de su vida. Pero ello no significó —como con frecuencia se ha interpretado— que Husserl desviase su investigación, orientada

hasta ese entonces objetivamente, hacia consideraciones metodológicas. Antes bien, lo enunciado hasta ahora permitirá reconocer que la reducción no es para Husserl sino el camino de acceso a las cuestiones fundamentales de la metafísica. Ella no es nada que pueda resolverse por anticipado y de una vez por todas; sino que todo análisis fenomenológico tropieza, en estratos siempre nuevos y cada vez más profundos, con la necesidad de la reducción, para llegar así, a partir de todo ser ya constituido, a la subjetividad absoluta que en última instancia lo constituye.[21] Tan sólo sobre la base de la reducción fenomenológica está la fenomenología en condiciones de reclamar universalidad, es decir, de poder aclarar el sentido de todo hablar sobre el ser y el ente mediante el retroceso a las efectuaciones de la subjetividad en las que el ente se constituye.

De acuerdo con ello, ser y conciencia conforman un correlato inseparable. El mundo, la totalidad del ente, está en dependencia funcional de la conciencia; no es otra cosa que un sistema de polos intencionales en los que se encuentran y verifican de manera unánime las intenciones de los sujetos que experimentan comunitariamente. Esto significa, al mismo tiempo, que todo aquello de que, en general, podemos hablar con sentido como de un ente, es índice de las efectuaciones de la conciencia en las que tal ente debe llegar a darse. Todo discurso sobre una trascendencia inaccesible sin más a la conciencia es vano palabrerío en el que no podemos representarnos con propiedad absolutamente nada. Toda pregunta por el sentido del ser, por el sentido que pueda tener, en general, decir que algo "es" y que "es de tal o cual manera", sólo puede ser una pregunta por las efectuaciones de la conciencia en que se muestra ese ser y que confieren significación a los enunciados sobre el mismo. Tienen que ser mostrables, sin excepción, las vivencias que

[21] Al respecto véase más adelante, págs. 155 y sigs. y pág. 267.

otorgan significación a todos los discursos de la metafísica, de la filosofía; el método de tal mostración es justamente el análisis intencional universal. Este es, en síntesis, el pensamiento que fundamenta la pretensión de universalidad del método fenomenológico. Si se lo ejecuta efectivamente, con amplitud, en reiterados pasos reductivos, no puede quedar excluido nada que en general sea posible tema de la filosofía.)

Nos excederíamos de los límites de las presentes consideraciones si, aparte de esas referencias, intentáramos exponer la difícil problemática de la reducción con todas las paradojas a que ella conduce y que deben ser resueltas al llevarla efectivamente a cabo. La reducción fenomenológica, introducida en el primer tomo de las *Ideas* (único publicado hasta aquel entonces) tan sólo en forma de programa y muy comprimida, fue la parte de la teoría husserliana menos comprendida por discípulos y contemporáneos. Su introducción señala el punto a partir del cual la escuela fenomenológica de Gotinga rehusó casi absolutamente su adhesión a Husserl. Ella tampoco había reconocido, por cierto, el paso previo (el análisis del tiempo), que habría podido constituir el punto de unión entre las anteriores investigaciones analítico-intencionales y la reducción. Así sucedió que la importancia central adoptada luego por la reducción en las *Ideas*, lejos de ser vista como un desarrollo consecuente de motivos ya considerados en la *Filosofía de la Aritmética* y en las *Investigaciones lógicas*, fue concebida, por el contrario, como una renuncia a las primitivas tendencias de Husserl, como un enojoso acercamiento a un idealismo de cuño neokantiano. ¡Hasta tal punto la interpretación del giro ontológico de Husserl, entendida como una "vuelta hacia el objeto" en un sentido realista, se había convertido en una presunta evidencia! El malentendido fue facilitado en parte por el hecho de que en el estilo de las *ideas* se encuentran algunas acomodaciones exteriores al neokantismo,

en especial al de Natorp, que, bajo ciertas circunstancias, pueden hacer olvidar al lector la diferencia de principios.[22] Paradójicamente, pues, la aparición de las *Ideas* –obra con la que Husserl quiso poner en mano de sus discípulos, por vez primera, una exposición detallada y un hilo conductor– señaló, en lugar de ello, en rigor, el fin de la escuela fenomenológica de Gotinga. Al poco tiempo, el corte provocado por la guerra y el llamado de Husserl a Friburgo (1916) acabarían por precipitar ese fin también en un sentido exterior. A partir de entonces, Husserl fue verdaderamente un pensador solitario. En la época de Friburgo le fue rehusada la formación de un círculo escolar tan amplio como en Gotinga; antes bien, desde entonces su influencia se hizo sentir, de vez en cuando, en personalidades aisladas que acogieron su doctrina y le dieron nuevas interpretaciones.

3. "El Ser y el Tiempo" de Heidegger y el problema de un límite del método fenomenológico

En lo que sigue nos ocuparemos de la más importante de las mencionadas nuevas interpretaciones: la realizada en la exégesis de los conceptos de fenómenos y fenomenología en *El Ser y el Tiempo* de Heidegger, así como en las alusiones críticas al método de Husserl que atraviesan toda esa obra. Se verá que los reparos heideggerianos al método de Husserl son mucho más radicales y se orientan más hacia la totalidad que todos los formulados por los discípulos anteriores de Husserl respecto de su teoría. Heidegger, evidentemente, no tuvo conciencia de que daba una nueva interpretación de la fenomenología; por el contrario, staba con-

[22] Husserl era muy amigo de Natorp, y justamente en aquella época estaba en contacto personal con él. Su *Allgemeine Psychologie* fue objeto de penetrante estudio y de frecuentes ejercicios de seminario por parte de Husserl.

vencido de expresar la auténtica intención de ésta, sólo que en una forma aun más precisa. Esto es más claro ahora, a partir de las notas de Heidegger al proyecto del artículo "fenomenología", redactado por Husserl para la *Encyclopedia Britannica* poco tiempo después de la aparición de *El Ser y el Tiempo*; también es aclaratoria la carta de Heidegger a Husserl de fecha 22 de octubre de 1927.[23] Sin embargo, la acritud de la delimitación husserliana respecto de la "filosofía de la existencia", tal como Husserl la expuso luego en el *Epílogo* a sus *Ideas*, en 1930[24], muestra que aquella discusión no pudo allanar las diferencias. Muy bien puede decirse, considerando retrospectivamente esa polémica, que ninguno de los dos filósofos pudo estimar en toda su dimensión la posición del otro; de tal modo que fácilmente podría comprobarse, por ambas partes, cómo muchas expresiones críticas se basan en falsas interpretaciones. Subsiste, empero, una razón más profunda y de carácter más objetivo del antagonismo; ella puede interpretarse a partir de los distintos planteamientos iniciales de ambos pensadores.

Si preguntamos, en primer lugar, cuáles fueron las convicciones *comunes* a ambos, encontramos ante todo un principio metódico fundamental de la fenomenología, que Heidegger, lo mismo que la primera escuela fenomenológica, reconoció incondicionalmente, esto es: toda clase de ente tiene su manera de darse a sí mismo, únicamente adecuada a él; sólo sobre la base de dicha autodonación pueden hacerse comprobaciones filosóficas con sentido acerca de tal ente. En verdad, Heidegger echó mano de este principio en la determinada acepción dada por Husserl algunos años antes de la redacción de las *Ideas*, según la cual se lo expuso como la *exigencia de establecer un "concepto natural del mundo"*. Para Husserl, dicho problema de un concepto natural del mundo no se planteaba simplemente, de ninguna manera, como una descripción ateórica del ente; sino que tenía su determinada función dentro del contexto general de la sistemática que culmina en la teoría de la reducción fenomenológica. Tal función puede caracterizarse brevemente como sigue:

[23] Al respecto cfr.: *Phänomenologische Psychologie*, en *Husserliana*, Tomo IX; especialmente págs. XV, 590 y sig. y 600 y sigs.

[24] *Husserliana*, Tomo V, págs. 138 y sigs.

El análisis intencional, entendido como la revelación universal de las efectuaciones de la conciencia, puede darse, como ya se mencionó, sus hilos conductores a partir de las objetividades, esto es, de la manera de ser cada vez diferente de lo objetivo; tal manera señala cada vez hacia un peculiar modo de efectuaciones de la conciencia en las que llega a darse un ente de esa región. Así pues, si la pregunta por las efectuaciones de la conciencia debe ser correctamente planteada, es necesario, ante todo, la intelección de la estructura y estratificación, o sea, de la relación de fundación de las objetividades mismas. Sólo así puede comprenderse lo que es propia y originariamente el objeto de la experiencia y, correlativamente, cuáles son las efectuaciones más bajas y primitivas de la conciencia; y, frente a ello, qué es el objeto ya constituido en un grado superior y, de modo correlativo, la efectuación de la conciencia de grado superior. La tradición científico-natural dominante proponía, sin embargo, determinadas ideas preconcebidas respecto del objeto originario de la experiencia. Para ella, el objeto, tal como se manifiesta en la determinación "exacta" científico-natural, es el ente en sentido propio y originario; todo lo demás es mera supraconstrucción, un rotular con "predicados de valor" y otros semejantes ese puro "objeto real" (*"objektiver Gegenstand"*).* Sin embargo, con ello se desconoce que el objeto, en el sentido de la ciencia natural físico-matemática, no es en modo alguno algo originario, es decir, dado inmediatamente en la

* Cfr. *nota del traductor* de pág. 35.

experiencia, sino, antes bien, un producto de determinados métodos "idealizantes" ejercitados sobre lo inmediatamente experimentado. Tales métodos poseen una finalidad determinada y suponen ya una descomposición abstractiva del mundo tal como existe en la inmediata experiencia originaria.[25] Por tanto, si se quiere encontrar la efectiva estructura originaria del ente, de lo objetivo, en sus diferentes ámbitos y regiones –lo que luego constituirá el hilo conductor de la pregunta por las correspondientes efectuaciones de la conciencia–, hay que extirpar todos esos prejuicios acumulados por siglos deslumbrados por el ideal del conocimiento exacto. Esto es: hay que abrirse paso hacia el ente, tal como éste se da inmediatamente en la experiencia, *hacia el mundo de la experiencia pura.* Dicho en otra forma: hay que lograr "un concepto natural del mundo". El problema de un concepto natural del mundo había sido propuesto ya por el positivismo; pero en este caso el propósito originario se convirtió justamente en su opuesto, por cuanto prevaleció la convicción de que semejante concepto natural del mundo sólo podía obtenerse mediante la descomposición del mundo en datos sensibles, entendidos como sus elementos últimos; en tales elementos debía encontrarse –según el modo de pensar sensualista-mecanicista– el ente auténtico y originario, es decir, los datos últimos de la experiencia. Frente a ello, la exigencia de un concepto natural del mundo recibió en Husserl un nuevo sentido; de acuerdo con el principio primordial de la fenomenología, que sólo admite como experiencia efectivamente originaria la que también está libre de esos prejuicios científico-naturales e irrumpe, desde el mundo ya matematizado, en el inmediato mundo humano circundante –llamado más tarde "mundo de la vida" *(Lebenswelt)*– se transformó la significación del concepto natural del mundo. Sin embargo, a diferencia de la escuela fenomenológica anterior, que también consideraba una exigencia fundamental del método fenomenológico la profundización ateorética en la *esencia* de los objetos, pero sin prestar atención al concepto de mundo, fue justamente este último el que motivó que la problemática de Husserl respecto a la tarea de una elaboración de la experiencia pura conservara siempre una función auxiliar: en efecto, *antes* de llevar a cabo la reducción y antes de los análisis constitutivos de la conciencia realizables sobre su base, es necesario obtener los hilos conductores por medio de la mostración del mundo tal como se abre en la experiencia originaria.

[25] Al respecto puede consultarse ahora la obra sobre la *Krisis*..., en el tomo VI de la *Husserliana.*

En ese planteamiento del problema reside, sin duda, uno de los más importantes estímulos que Heidegger recibiera de Husserl. El ser-en-el-mundo es para Heidegger una estructura fundamental de la existencia humana *(Dasein).* Tema de la ontología fundamental [26] es la comprensión del mundo en su relación con la existencia y la comprensión de ésta en la manera cómo *es* originariamente mundanal y *tiene* mundo. Por cierto, tal problema no se ensambla, como en Husserl, dentro de la sistemática de la reducción, pues Heidegger rechaza la misma. Esto no quiere decir, sin embargo, que el problema del concepto natural del mundo, según Heidegger, involucre tan sólo una descripción ateorética del ente en su esencia, como para los anteriores discípulos de Husserl. Antes bien, el problema experimenta una profundización tal que también la razón por la cual Heidegger rechaza la reducción es por completo distinta a la de aquellos fenomenólogos. En dónde radica dicha profundización puede verse claramente a partir de la elucidación del concepto de fenómeno de la *Introducción* a *El Ser y el Tiempo.* Fenómeno, dicho en sentido general y formal, significa "lo que se muestra en sí mismo". En tal concepto formal de fenómeno hay que distinguir entre el concepto *vulgar* y el concepto *fenome-*

[26] Cfr. *Sein und Zeit,* pág. 52.

nológico de fenómeno. El primero es reconocido por la primitiva escuela fenomenológica como único competente. Con él se mencionan las apariencias *(Erscheinungen)* en el sentido de Kant; es decir, lo accesible a la intuición empírica. Pero justamente no es esto lo que el concepto fenomenológico de fenómeno entiende por tal. Antes bien, lo que debe comprenderse fenomenológicamente como fenómeno, visto nuevamente en el horizonte de la problemática kantiana, puede concebirse de modo que digamos: "Lo que siempre se muestra en las apariencias, es decir, en el fenómeno vulgarmente entendido, sea previa o concomitantemente, pero no de modo explícito, puede lograrse que se muestre explícitamente; y esto que así se muestra en sí mismo *(dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende)*, (las 'formas de la intuición') son los fenómenos de la fenomenología".[27] Según esto, podemos comprender dichos fenómenos como las *condiciones de posibilidad de la experiencia;* las cuales, en la experiencia normal, dirigida directamente al ente, permanecen inexplícitas y veladas. Es decir que podemos comprenderlos como aquello "que por esencia pertenece a lo que se muestra en primer lugar y la mayoría de las veces, y en verdad de tal modo que constituye su sentido y fundamento".[28] Los fenómenos, en tal sentido, no son pues el ente tal como se da inmediatamente en la experiencia, sino lo que constituye *el ser del ente*; lo que, con otras palabras, permite comprender en qué medida podemos hablar cada vez con sentido de su ser. "El concepto fenomenológico de fenómeno menciona como lo que se muestra al ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados." Los fenómenos, en tal sentido, no son empero nada más que *las estructuras de la existencia misma,* respecto de las cuales recibe su sentido todo hablar del ser y del ente. La revelación de dichas estructuras es misión de la *ontología fundamental,* la cual brinda las bases para toda otra

[27] Op. cit., pág. 31.
[28] Op. cit., pág. 35.

cuestión ontológica. También en este caso, pues, como Husserl, en vez de la realista "vuelta hacia el objeto" –característica de la primera escuela fenomenológica–, tiene lugar un retroceso hacia las profundidades de la "subjetividad", si bien Heidegger elude los términos "conciencia", "sujeto" y "subjetividad", para impedir así una interpretación de sus análisis que retorne a los carriles tradicionales del problema sujeto-objeto. Frente a ello, Husserl pudo objetar, en verdad, que lo que así llegó a ser tema de consideración no es otra cosa que las estructuras de la subjetividad, o sea, de la conciencia y de sus efectuaciones intencionales; de la subjetividad, en suma, entendida como condición de posibilidad de todo darse del ente en general, siempre que se hable, pues, de la conciencia tomándola en un sentido tan amplio y profundo como lo hizo el mismo Husserl. Al parecer, en Heidegger se produjo un giro similar al que experimentó Husserl, y que encontró su expresión por primera vez en las *Ideas.* Pero ¿por qué, entonces, en lugar de la "absoluta subjetividad" y sus efectuaciones intencionales se habla de la finitud de la existencia? ¿Por qué se rechaza la reducción como camino de acceso a las profundidades descubiertas de la subjetividad?

Es natural que al interrogarse acerca de los motivos de tal diferencia, uno se atenga a los pasajes de *El Ser y el Tiempo* de los que resulta que la intencionalidad, para Heidegger, es sólo "el comportamiento respecto al ente". Así aparece concebible su objeción, en el sentido de que todo comportamiento respecto al ente tan sólo puede comprenderse sobre la base de la estructura del ser-en-el-mundo; y que, por el contrario, el ser-en-el-mundo no puede aclararse mediante análisis intencionales. Desde este punto de vista, la misión del análisis intencional conserva aún su sentido, pero un sentido subordinado; es meramente la investigación de una estructura determinada y especial del ser-en-el-mundo.[29]

[29] Cfr. al respecto: *Sein und Zeit,* pág. 115.

nológico de fenómeno. El primero es reconocido por la primitiva escuela fenomenológica como único competente. Con él se mencionan las apariencias *(Erscheinungen)* en el sentido de Kant; es decir, lo accesible a la intuición empírica. Pero justamente no es esto lo que el concepto fenomenológico de fenómeno entiende por tal. Antes bien, lo que debe comprenderse fenomenológicamente como fenómeno, visto nuevamente en el horizonte de la problemática kantiana, puede concebirse de modo que digamos: "Lo que siempre se muestra en las apariencias, es decir, en el fenómeno vulgarmente entendido, sea previa o concomitantemente, pero no de modo explícito, puede lograrse que se muestre explícitamente; y esto que así se muestra en sí mismo *(dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende)*, (las 'formas de la intuición') son los fenómenos de la fenomenología".[27] Según esto, podemos comprender dichos fenómenos como las *condiciones de posibilidad de la experiencia;* las cuales, en la experiencia normal, dirigida directamente al ente, permanecen inexplícitas y veladas. Es decir que podemos comprenderlos como aquello "que por esencia pertenece a lo que se muestra en primer lugar y la mayoría de las veces, y en verdad de tal modo que constituye su sentido y fundamento".[28] Los fenómenos, en tal sentido, no son pues el ente tal como se da inmediatamente en la experiencia, sino lo que constituye *el ser del ente*; lo que, con otras palabras, permite comprender en qué medida podemos hablar cada vez con sentido de su ser. "El concepto fenomenológico de fenómeno menciona como lo que se muestra al ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados." Los fenómenos, en tal sentido, no son empero nada más que *las estructuras de la existencia misma,* respecto de las cuales recibe su sentido todo hablar del ser y del ente. La revelación de dichas estructuras es misión de la *ontología fundamental,* la cual brinda las bases para toda otra

[27] Op. cit., pág. 31.
[28] Op. cit., pág. 35.

cuestión ontológica. También en este caso, pues, como Husserl, en vez de la realista "vuelta hacia el objeto" —característica de la primera escuela fenomenológica—, tiene lugar un retroceso hacia las profundidades de la "subjetividad", si bien Heidegger elude los términos "conciencia", "sujeto" y "subjetividad", para impedir así una interpretación de sus análisis que retorne a los carriles tradicionales del problema sujeto-objeto. Frente a ello, Husserl pudo objetar, en verdad, que lo que así llegó a ser tema de consideración no es otra cosa que las estructuras de la subjetividad, o sea, de la conciencia y de sus efectuaciones intencionales; de la subjetividad, en suma, entendida como condición de posibilidad de todo darse del ente en general, siempre que se hable, pues, de la conciencia tomándola en un sentido tan amplio y profundo como lo hizo el mismo Husserl. Al parecer, en Heidegger se produjo un giro similar al que experimentó Husserl, y que encontró su expresión por primera vez en las *Ideas.* Pero ¿por qué, entonces, en lugar de la "absoluta subjetividad" y sus efectuaciones intencionales se habla de la finitud de la existencia? ¿Por qué se rechaza la reducción como camino de acceso a las profundidades descubiertas de la subjetividad?

Es natural que al interrogarse acerca de los motivos de tal diferencia, uno se atenga a los pasajes de *El Ser y el Tiempo* de los que resulta que la intencionalidad, para Heidegger, es sólo "el comportamiento respecto al ente". Así aparece concebible su objeción, en el sentido de que todo comportamiento respecto al ente tan sólo puede comprenderse sobre la base de la estructura del ser-en-el-mundo; y que, por el contrario, el ser-en-el-mundo no puede aclararse mediante análisis intencionales. Desde este punto de vista, la misión del análisis intencional conserva aún su sentido, pero un sentido subordinado; es meramente la investigación de una estructura determinada y especial del ser-en-el-mundo.[29]

[29] Cfr. al respecto: *Sein und Zeit,* pág. 115.

Sin embargo, es evidente que dicha concepción de la intencionalidad hace justicia, a lo sumo, al concepto psicológico y corriente de la misma, pero no al de Husserl. En efecto, si se comprende la intencionalidad como efectuación y su estrato más profundo como temporalización *(Zeitigung)*, es decir, como formación del tiempo, ella no puede significar, sin más, de ninguna manera, un comportamiento respecto al ente ya dado; por el contrario, su efectuación debe ser autoformación del tiempo, es decir, formación de la posibilidad de que en general pueda encontrarse un ente. *Comportamiento respecto al ente,* en el sentido de Husserl, es meramente *un determinado estrato de la intencionalidad* y, justamente, el de la *intencionalidad de los actos,* de los actos singulares en que nos comportamos captando receptivamente (como por ejemplo en la percepción sensible) o en forma espontánea y activa (como en el juzgar predicativo). Con todo sería falso derivar la diferencia que separó a Heidegger de Husserl tan sólo a partir de ese evidente malentendido referente al alcance del concepto husserliano de intencionalidad, y querer así dar fin a la cuestión. La razón de tal diferencia debe encontrarse más profundamente y sigue en pie aun cuando se quite de en medio ese superficial malentendido.

Un indicio de la dirección que debe seguir nuestra indagación lo ofrecen los numerosos pasajes de *El Ser y el Tiempo* en que Heidegger dirige sus ataques contra el "puro contemplar" teorético del "espectador desinteresado", entendido como la forma en que, según Husserl, deben inferirse las estructuras de la subjetividad que posibiliten el tener-mundo *(Welthabe)* y la experiencia; y, a partir de allí, el sentido del ser en general. Para Heidegger, la reflexión del espectador desinteresado no puede efectuar tales cosas; sólo puede hacerlo la consumación de la existencia misma *(Existenz).* Toda filosofía, por tanto, tiene por única función la de explicitar la metafísica que ya en todo caso acontece en el existente humano.

No se trata, pues, de reducir dicho antagonismo a la diferente personalidad de ambos pensadores; decir, por ejemplo, como se opinó reiteradas veces en aquel entonces, que se da en un caso una actitud orientada hacia la contemplación y en el otro una actitud más bien decidida de un modo activo. Debemos intentar, antes bien, una interpretación que acierte con la *razón objetiva* de tal diferencia, razón que, ciertamente, no fue expresada por ninguna de las partes. Tenemos que atravesar las formas aparentes que saltan a los ojos para penetrar en su auténtico núcleo.

El método de Husserl, en efecto, es un *método de reflexión universal;* la actitud del yo fenomenológico reflexionante no puede ser otra que la del "espectador desinteresado", si es que, por medio de la reflexión, deben ser efectivamente reveladas las estructuras de la conciencia en su universalidad. Así, pues, cuando Heidegger se vuelve contra el "espectador desinteresado", lleva a cabo, por lo mismo, un *ataque a una idea nuclear de la fenomenología* de Husserl, es decir, a la idea que fundamenta la pretensión de su método en el sentido de garantizar una vía universal de acceso a todos los problemas filosóficos. La existencia de una necesaria conexión entre la actitud del yo fenomenológico, entendido como "espectador desinteresado", y la pretensión de universalidad del método fenomenológico, puede comprenderse en la siguiente consideración.

Toda posición que trascienda la conciencia es puesta entre paréntesis por medio de la reducción. El fenomenólogo se recluye en la consideración de los nexos y efectuaciones de su conciencia. En ellas tiene él —si se comprende efectivamente la intencionalidad en toda su hondura como efectuación— no un mero sujeto aislado y encapsulado en su inmanencia, sino la totalidad del mundo en cuanto mentado por él, en cuanto constituyéndose en sus efectuaciones intencionales. Puede mostrarse fácilmente que las objeciones en el sentido de que tal proceder conduce a una inmanencia sin

mundo, a un solipsismo, etc., se apoyan en un malentendido que concierne al concepto de intencionalidad. Ellas no son idóneas para aducir algo concluyente contra el método de Husserl, ni para centrar sobre firmes bases la discusión acerca de su alcance y sus eventuales límites. El hecho de que, según la reducción fenomenológica, la totalidad del ente –incluido yo mismo, el que filosofa en cuanto este hombre en el mundo, y también los "otros"– se comprenda y llegue a ser accesible desde dentro como constituyéndose mediante efectuaciones de la conciencia, no presupone, en general, por cierto, únicamente una reflexión sobre algunos procesos de la conciencia, ni, en general, únicamente, un retorno de la mirada desde la dirección directa temática vuelta hacia los objetos a las vivencias constituyentes de éstos; sino que presupone que la reflexión llegue a ser universal. No puede seguir siendo una reflexión meramente *ocasional;* no puede tener tan sólo una función auxiliar en algunas relaciones del comportamiento práctico. Tal reflexión ocasional, en efecto, también se presenta con frecuencia en la vida cotidiana extrafilosófica. Por ejemplo, yo retorno de mi orientación hacia los objetos a las vivencias para establecer si ellas me engañan. En tal caso, tengo interés, en cuanto hombre práctico, en hacer algo; y la reflexión tan sólo sirve a ese hacer; es *ocasional* y por ella se afirman mis intereses prácticos, lo que yo mismo soy fácticamente y lo que aspiro. Mediante la reducción, por el contrario, todo ello es puesto entre paréntesis; no sólo mis posiciones de creencia, sino también mis fines prácticos, mis posiciones volitivas, son puestas conjuntamente entre paréntesis. Ya no las realizo, sino que, frente a ellas, y frente a la totalidad de mis vivencias, me comporto como un espectador desinteresado. Tan sólo de esta manera la reflexión puede llegar a ser universal y revelar la totalidad de las efectuaciones de la conciencia. La orientación *ocasional* de la mirada reflexiva –al servicio de cualquier posición práctica de fines, y eventualmente también

al servicio de una actividad cognoscitiva objetivamente orientada–, *no puede* ser universal en modo alguno. Ella se satisface en la consecución del fin respectivo; luego es abandonada en cuanto actitud; y la mirada se dirige nuevamente en dirección directa a los objetos. En la reflexión universal, tal como es posibilitada por la puesta en obra de la reducción, yo mismo, en cuanto hombre práctico con sus fines y su querer, conjuntamente con todos los demás, estoy puesto entre paréntesis. Ello no significa, de ninguna manera, que el fenomenólogo deje de ser hombre. Significa tan sólo que en la pregunta por el sentido de ser y de todo ser-así (*Sosein*) determinado debe prescindirse de ese *factum*, cuya consideración no podría contribuir en nada a la respuesta. Únicamente mediante su puesta entre paréntesis y mediante la reflexión universal adquieren su plena universalidad la relación esencial entre el ser y la conciencia, y la dependencia funcional del ser respecto de las efectuaciones de la conciencia. Ya no se trata, por tanto, de la pregunta por mi ser fáctico, por mis intereses condicionados por el instante y sus decisiones; sino que ese *factum* de mí mismo como hombre en el mundo, en la respectiva y determinada situación, se convierte en un indiferente ejemplo inicial gracias al que puedo aclararme, entre otras cosas, la estructura de la existencia humana fáctica, tal como es siempre en una determinada situación.[30] Existe, pues, un *nexo necesario entre la universalidad del método fenomenológico y la actitud del espectador desinteresado.* Únicamente en ésta puede revelarse la esencia peculiar de la subjetividad y de sus efectuaciones en todo su alcance. Allí está involucrada, al mismo tiempo, la antigua idea de que el verdadero ser sólo se descubre en la teoría; la idea, empero, ha sufrido una

[30] Al respecto hay que señalar que la posibilidad de tal puesta entre paréntesis de la subjetividad fáctica y de su facticidad, debe aparecer como algo problemático a la luz de la última obra de Husserl. Cfr. más adelante las págs. 267 y 318 y sig. del presente libro.

transformación de su sentido: la teoría, el contemplar teorético del "espectador desinteresado", no se orienta directamente al ente, sino, dentro de la manera correlativista de consideración, al ente en cuanto efectuación de la intencionalidad; esto significa: a las efectuaciones de la conciencia en que se constituye el ser. Tales efectuaciones, comprendidas como efectuaciones primeramente "anónimas", ocultas, son el tema de la fenomenología. No son pues algo que sin más ya hubiera estado ahí con anterioridad, sino que ese retroceso es tal que tan sólo en él la subjetividad se pone a sí misma en cuanto constituyente, es decir, se conquista a sí misma. Toda reflexión ocasional sobre las efectuaciones de la conciencia se aferra al encubierto prejuicio de que existe algo —procesos de conciencia— que tiene lugar simplemente en correlación con el ser. Tal idea, empero, es superada en Husserl, y justamente por el hecho de que la reflexión llega a ser universal, es decir, que no olvida ningún ser, sino que pone nuevamente en cuestión a todo ser. Más aun: se pregunta nuevamente retrocediendo por detrás del ser de las vivencias mismas y se concibe a éstas como produciéndose tan sólo en la conciencia del tiempo inmanente, o sea, en la conciencia en que, únicamente, se forma el tiempo mismo. El sentido de la contemplación teorética del "espectador desinteresado" recibe así una nueva acuñación. Ya no es la mera contemplación teórica de un sujeto que ya es en el mundo, o sea, la simple percepción de lo que en todo caso es; sino que es una contemplación en la que la subjetividad misma se descubre como formadora del tiempo y del mundo y, con ello, la subjetividad se revela a sí misma como la condición de posibilidad de todo hablar acerca del ser y del ente.

Si tenemos en cuenta tales conexiones, comprenderemos la afirmación anterior en el sentido de que el rechazo heideggeriano del "contemplar desinteresado" involucra un ataque a una idea nuclear de Husserl, y justamente a aquella de la que depende la pretensión de universalidad de su método. Sólo podemos explicarnos la razón de dicho rechazo haciéndonos presente la tendencia fundamental de la analítica heideggeriana de la existencia. Según ella, podríamos decir anticipadamente que Heidegger rechaza ese método porque, de acuerdo con su convicción, mediante el mismo no se toma realmente en serio la experiencia originaria de sí misma de la existencia humana. Porque, con otras palabras, por ese camino no puede accederse a la esencia del existente en la originariedad de su existir. El método de Husserl —siempre según Heidegger—, sólo puede conducir a un "sujeto idealizado", pero no al más íntimo núcleo esencial de la existencia, a la facticidad de la existencia; frente a ésta, en efecto, aquel método debe detenerse. Así pues, no se revela, sino que permanece oculto, lo que precisamente constituye la "subjetividad" en el sentido más auténtico y radical.

¿Qué sentido pueden tener tales afirmaciones? ¿Se alcanza con ellas, efectivamente, un límite del método fenomenológico? ¿Es inaccesible a tal método, en realidad, la facticidad de la existencia?

Para lograr una respuesta, recordemos que el método del análisis intencional es un *método de hilos conductores (Methode der Leitfäden)*. Ello significa: el ente, tal como primero y simplemente es dado en la multiplicidad de sus efectuaciones, se convierte en hilo conductor; a partir de él se debe retroceder a la pregunta por las efectuaciones sintéticas en que dicho ente se constituye. Lo que en la experiencia está ante nosotros como ente es producto de tales efectuaciones; y éstas se hacen asequibles en la *pregunta que retrocede desde el producto terminado a la manera de su formación* en la conciencia. En la cosa de percepción *(Wahrnehmungsding)*, por ejemplo, tenemos en primer lugar la diferencia entre la cosa misma y la manera como es cada vez mentada, dada en escorzos, ora de este lado, ora de aquél; también esos escorzos, a su vez, no son algo último sino el

producto de una apercepción de datos sensibles; y éstos, nuevamente, no son en sí mismos meros datos sino unidades ya constituidas a las que debe coordinarse una multiplicidad de fases fluentes en la conciencia del tiempo inmanente, comprendida como la que las constituye. De este modo, y a partir de cada unidad dada, se retrocede a la pregunta por las multiplicidades que las constituyen y aun a la efectuación sintética más baja, es decir, la temporalización de la conciencia del tiempo inmanente. Husserl caracterizó de *regresivo* a ese proceder; en efecto, se trata de un retroceso desde la unidad objetiva hasta las multiplicidades constituyentes; y luego una reconstrucción de las objetividades a partir de sus últimos elementos constitutivos intencionales. Toda unidad, tomada en el más amplio sentido (según el cual también un "acto" es una unidad ya constituida), se convierte en hilo conductor de la retropregunta *(Rückfrage)*; sin tales hilos conductores, la reflexión sobre las efectuaciones intencionales no tendría ningún punto de apoyo.

Exactamente en esa forma se plantea también la pregunta por el ser del hombre, por el ser del sujeto finito que es en el mundo. También yo mismo, en cuanto este hombre, portador de tal nombre, viviendo aquí y ahora, con tales costumbres, puntos de vista y fines obtenidos por la educación, la tradición, etc., con tal profesión, soy producto de una autoapercepción en que me doy a mí mismo como este determinado. Pero, del mismo modo que la cosa objetiva no se da únicamente para mí, es decir, no se constituye únicamente en mi nexo propio de vivencias, sino que, en cuanto objetiva, se da también así para los otros que experimentan junto conmigo, de la misma manera yo mismo, tal como me aprehendo a mí mismo, no soy meramente producto de mis propias efectuaciones intencionales, sino que estoy constituido intersubjetivamente como tal y cual. Por más profundamente que descienda dentro de mi propio nexo de vivencias —pensado en cierto modo de manera solipsista— no encontraré allí

lo que me constituye como esta determinada personalidad. Ya el hecho de saberme portador de tal nombre remite a efectuaciones intencionales de otros, de los padres que me dieron ese nombre; mis puntos de vista, etc., remiten a la educación que he recibido, etc. Así pues, yo, en cuanto este hombre determinado, no soy únicamente el que yo aprehendo como tal, sino, al mismo tiempo, el que como tal vale para los otros, para los prójimos. Ello significa que ya, entendido como este hombre finito que es en el mundo, soy producto de efectuaciones intencionales intersubjetivas a las que accedo mediante la retropregunta.]

Sin embargo, el sentido de la objeción heideggeriana en *El Ser y el Tiempo*, debe interpretarse preguntando aun: con todo ello, ¿soy concebido efectivamente como yo mismo, en el núcleo de mí mismo, en cuanto esta existencia única e irrepetible? ¿No soy concebido sólo como un *objeto entre otros objetos*, como el representante de papeles que me fueron asignados en el ser-junto-con-los-otros? — ciertamente, ya en la imposición del nombre radica la asignación de un papel: de aquí en adelante, a lo largo de toda mi vida, ¿tengo que pasar ante mí y ante los otros por el denominado de tal suerte? Entre todas esas vivencias que constituyen mi autoapercepción, y a las que soy conducido por la retropregunta a partir del "yo, este hombre" ya acabadamente constituido, ¿encuentro en general aquellas por las que soy puesto ante el núcleo de mi mismidad? ¿Encuentro, pues, más allá de lo que soy en el mundo y para los otros, más allá de los papeles que me han sido asignados en el ser-junto-con-los-otros, aquellas vivencias por las que soy puesto frente a mí mismo y en las que se anuncia la absoluta irrepetibilidad de mi propia existencia, es decir, la facticidad del hecho de "que es y tiene que ser"? Heidegger considera ante todo a la angustia, la "angustia ante la nada" que brota de las profundidades del existente, como aquella vivencia señalada que me individualiza; la angustia me pone frente a la irre-

petibilidad y a la finitud de mi existencia; me retrovoca, desde todos los enlaces en el mundano ser-con-otro, a mí mismo. Tal vivencia ya no es intencional; en ella no me hace frente algo determinado, dado en el mundo circundante, como sucede en el temer algo. Con otras palabras, en la retropregunta regresiva, según su esencia, tan sólo pueden encontrarse aquellas vivencias que tienen una determinada efectuación intencional, esto es: la constitución de una unidad objetiva, por ejemplo, la unidad objetiva de mí mismo en cuanto hombre en el mundo, tal como él es para sí mismo y para los otros. En tal retropregunta, sin embargo, no pueden hallarse las vivencias que no poseen esa efectuación, es decir, aquellas de las que no se puede mostrar como su producto constitutivo alguna clase de unidad objetiva e idéntica que se constituya en multiplicidades subjetivas, sino que tan sólo poseen, por así decirlo, el carácter de un índice para lo que yo soy en verdad: este existente finito puesto ante la nada. Tales vivencias anuncian al existente su más íntima esencia en una forma tal que por lo común él se cierra a ellas. Son justamente las que hacen visible la auténtica "esencia" de la existencia; a partir de esas vivencias tiene que ser concebida la existencia en su núcleo. Las vivencias mencionadas no ofrecen hilo conductor alguno para un análisis intencional, porque no puede mostrarse como efectuación suya ningún producto objetivo a partir del cual se pudiera retroceder a la pregunta por aquéllas.

Heidegger, por tanto, debe impugnar la suficiencia del método intencional analítico allí donde se trate de comprender efectivamente al hombre finito tal como él es en el mundo. Podrían interpretarse sus objeciones, diciendo que provienen de una radicalización aun más amplia del problema del concepto natural del mundo, o sea, de la tarea que se impuso Husserl: otorgar su derecho a la experiencia originaria del mundo y del humano ser-en-el-mundo. Pero

justamente la forma en que Husserl analiza el ser mundanal del hombre, reconduciéndolo a las efectuaciones constitutivas de la autoapercepción, no lleva a término –según Heidegger– la tendencia más íntima de su propio propósito, esto es, el establecimiento sin residuos del aspecto interior de todo lo que es dado simplemente como ente en la experiencia orientada de modo directo. En efecto, el hombre, en cuanto producto de una autoapercepción, sigue siendo el "hombre de afuera", por así decirlo; no el hombre concebido desde el núcleo de su interioridad, tal como ésta se anuncia en aquellas vivencias que lo enfrentan a su finitud. Según Heidegger, pues, en el proceder de Husserl no se manifiesta el fundamento último de todo saberse del sujeto mundanal en su finitud – saberse que sólo llega a ser efectivamente vivo en la consumación de la existencia, en la resolución acogedora de la angustia, pero que es de antemano reducido al silencio en la reflexión sobre aquellas vivencias. Dicho saberse que se anuncia en la angustia, en la vocación de la conciencia moral *(Gewissen)*, es para Heidegger un último fundamento de la existencia, entendido como lo ya actuante antes de toda consideración filosófica. Es el saberse del existente en su facticidad.

La *facticidad de la existencia humana*, entendida como su más íntimo núcleo esencial, no debe ser confundida con el *factum del ser-hombre* en el sentido de Husserl. Hay que acentuar esto para rechazar de antemano una inminente objeción. Con tal facticidad, Heidegger no ha dejado simplemente una objetividad (en el sentido del realismo) sin solucionar, es decir sin reconducirla a sus efectuaciones constitutivas; no se trata, pues, de un último *factum* dado, frente a la subjetividad absoluta constituyente. En el método husserliano, la autoapercepción del hombre mundanal, en la que éste se encuentra siempre fácticamente, puede mostrarse en cambio como producto; es una efectuación constituida. Y justamente tal efectuación constituida representa, para

petibilidad y a la finitud de mi existencia; me retrovoca, desde todos los enlaces en el mundano ser-con-otro, a mí mismo. Tal vivencia ya no es intencional; en ella no me hace frente algo determinado, dado en el mundo circundante, como sucede en el temer algo. Con otras palabras, en la retropregunta regresiva, según su esencia, tan sólo pueden encontrarse aquellas vivencias que tienen una determinada efectuación intencional, esto es: la constitución de una unidad objetiva, por ejemplo, la unidad objetiva de mí mismo en cuanto hombre en el mundo, tal como él es para sí mismo y para los otros. En tal retropregunta, sin embargo, no pueden hallarse las vivencias que no poseen esa efectuación, es decir, aquellas de las que no se puede mostrar como su producto constitutivo alguna clase de unidad objetiva e idéntica que se constituya en multiplicidades subjetivas, sino que tan sólo poseen, por así decirlo, el carácter de un índice para lo que yo soy en verdad: este existente finito puesto ante la nada. Tales vivencias anuncian al existente su más íntima esencia en una forma tal que por lo común él se cierra a ellas. Son justamente las que hacen visible la auténtica "esencia" de la existencia; a partir de esas vivencias tiene que ser concebida la existencia en su núcleo. Las vivencias mencionadas no ofrecen hilo conductor alguno para un análisis intencional, porque no puede mostrarse como efectuación suya ningún producto objetivo a partir del cual se pudiera retroceder a la pregunta por aquéllas.

Heidegger, por tanto, debe impugnar la suficiencia del método intencional analítico allí donde se trate de comprender efectivamente al hombre finito tal como él es en el mundo. Podrían interpretarse sus objeciones, diciendo que provienen de una radicalización aun más amplia del problema del concepto natural del mundo, o sea, de la tarea que se impuso Husserl: otorgar su derecho a la experiencia originaria del mundo y del humano ser-en-el-mundo. Pero

justamente la forma en que Husserl analiza el ser mundanal del hombre, reconduciéndolo a las efectuaciones constitutivas de la autoapercepción, no lleva a término —según Heidegger— la tendencia más íntima de su propio propósito, esto es, el establecimiento sin residuos del aspecto interior de todo lo que es dado simplemente como ente en la experiencia orientada de modo directo. En efecto, el hombre, en cuanto producto de una autoapercepción, sigue siendo el "hombre de afuera", por así decirlo; no el hombre concebido desde el núcleo de su interioridad, tal como ésta se anuncia en aquellas vivencias que lo enfrentan a su finitud. Según Heidegger, pues, en el proceder de Husserl no se manifiesta el fundamento último de todo saberse del sujeto mundanal en su finitud — saberse que sólo llega a ser efectivamente vivo en la consumación de la existencia, en la resolución acogedora de la angustia, pero que es de antemano reducido al silencio en la reflexión sobre aquellas vivencias. Dicho saberse que se anuncia en la angustia, en la vocación de la conciencia moral *(Gewissen)*, es para Heidegger un último fundamento de la existencia, entendido como lo ya actuante antes de toda consideración filosófica. Es el saberse del existente en su facticidad.

La *facticidad de la existencia humana*, entendida como su más íntimo núcleo esencial, no debe ser confundida con el *factum del ser-hombre* en el sentido de Husserl. Hay que acentuar esto para rechazar de antemano una inminente objeción. Con tal facticidad, Heidegger no ha dejado simplemente una objetividad (en el sentido del realismo) sin solucionar, es decir sin reconducirla a sus efectuaciones constitutivas; no se trata, pues, de un último *factum* dado, frente a la subjetividad absoluta constituyente. En el método husserliano, la autoapercepción del hombre mundanal, en la que éste se encuentra siempre fácticamente, puede mostrarse en cambio como producto; es una efectuación constituida. Y justamente tal efectuación constituida representa, para

Husserl, el *factum* mundanal del ser-hombre, entendida como la manera en que uno se posee de antemano a sí mismo, o sea, cómo es consciente de sí mismo como este hombre determinado en este determinado mundo circundante. Sin embargo, tal forma de posesión de sí mismo del hombre mundanalmente constituido es algo totalmente distinto del saber de sí propio de aquellas vivencias en que se anuncia la facticidad de la existencia. La facticidad, en el sentido de Heidegger, no es de ninguna manera un ser-*factum* (un *factum* mundanal) en el sentido de Husserl. La facticidad de Heidegger es el fundamento de toda posible mostración. El lugar metódico en que se presenta la facticidad en Heidegger es, por tanto, el mismo en que está la subjetividad absoluta en Husserl, revelada por el método de la reducción y de los hilos conductores, retrocediendo interrogativamente a partir del ser constituido. También en Husserl, dicho *factum* no *es*, sino que *se temporaliza*, es formador de tiempo y de mundo, y por ello fundamento de la posibilidad de todo darse del ente en la experiencia.

Llevaría muy lejos señalar aun en este lugar cómo, mediante lo dicho, el problema del *a priori* se plantea también de manera diferente a la de Husserl, si bien dentro de una analogía que induce en error. Habría que ver cómo su mostración no puede ser una *reflexión* directa sobre vivencias, sino una *interpretación* regresiva a partir de las expresiones inmediatas en que se anuncia la facticidad. Sólo queremos destacar una vez más que justamente dicho problema del *a priori* –es decir, de la obtención del punto de partida de la ontología–, fue la particular intención de Heidegger en *El Ser y el Tiempo*, en el que la analítica existencial del existente humano sólo tenía una función auxiliar. Dicha analítica ha brindado ya como aporte para una consideración ontológica el hecho de que las vivencias en que se anuncia la facticidad de la existencia resisten manifiestamente un análisis intencional en el sentido de Husserl. No

puede indicarse nada que, entendido como efectuación constitutiva de dichas vivencias, fuera posible descubrir por el camino de la reflexión. Con otras palabras, el ser de la existencia, o bien su estructura más íntima, la facticidad, no puede ser concebido según el esquema de un objeto constituido como unidad en multiplicidades subjetivas. Esto significa, sin más, que la existencia humana no puede concebirse de tal manera. Dicho en forma más general: *la idea del ser no puede concebirse exclusivamente por medio de la idea del objeto*, tal como este último, en la multiplicidad de sus clases intencionales, llega a ser hilo conductor para los análisis constitutivos. Para Husserl, en efecto, ser = ser-objeto. Precisamente contra tal identificación se vuelve Heidegger. Ella indica una peculiaridad de la fenomenología de Husserl que quisimos destacar claramente en la presente confrontación con Heidegger. No podemos dilucidar en este lugar en qué medida se alcanza con ello un límite del método fenomenológico. El mismo Husserl, especialmente en sus reflexiones posteriores, acentuó la necesidad de una metafísica cuyo tema central es la pregunta por la facticidad. Algunas investigaciones de la década del treinta, referentes a la estructura teleológica de la subjetividad, podrían ser interpretadas como un tránsito hacia semejante metafísica. Hasta qué punto, empero, dichas investigaciones puedan contarse aún dentro de la fenomenología, es una cuestión que queda en pie. La obra de Husserl, por tanto, también en ese respecto señala un camino hacia el futuro; tan sólo la profundización en las abiertas posibilidades de su prosecución podrá mostrar cómo sus principios llevan en sí, tal vez, la eficacia para asimilar como elementos suyos todos los ulteriores desarrollos y los problemas que tales desarrollos plantean.

II. EL MUNDO COMO PROBLEMA FENOMENOLÓGICO

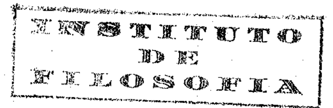
1. El "mundo" como horizonte universal de toda experiencia y el problema de su origen

El concepto del mundo es para nosotros, aparentemente, uno de los más corrientes y naturales. Se lo emplea de continuo, tanto en la conversación cotidiana como en las más variadas disciplinas científicas, sin que parezca necesario indicar más exactamente qué se quiere decir con él en sentido propio. De tal modo, hay análisis exactos de la estructura del "mundo" de determinadas especies animales, o del "mundo de los primitivos" o del "mundo" de alguna época histórica. Sin embargo, la descripción científica de lo que es el "mundo" para una determinada clase de seres vivientes o para un determinado grupo humano, no equivale a la aclaración filosófica del concepto del mundo — antes bien, en dichas descripciones se supone siempre un cierto conocimiento de tal concepto. Este problema ocupó en otro tiempo el centro de las cuestiones filosóficas y aun brindó el título para una disciplina de la metafísica especial. Sin embargo, durante el proceso de disolución positivista al que se vio sometida la filosofía, con su antigua división, en el siglo XIX, tanto ese como muchos otros problemas fundamentales de la filosofía cayeron prácticamente en el olvido. Tan sólo en la filosofía de Husserl volverá a presentarse el problema del mundo dentro de un contexto sistemático central; esto se puede decir, ante todo, de las investiga-

ciones de su último período, en las que se elucida dicho problema según nuevos y diversos aspectos. Esas investigaciones de Husserl poseen una doble importancia: por una parte, contribuyen a una aclaración y a una profundización de principios de los conceptos de mundo que se presentan en las ciencias particulares; por otra parte, además, contribuyen a despertar nuevamente la comprensión de la antigua problemática filosófica del mundo y, con ello, a una renovada interpretación de la misma. Toda futura aclaración del concepto de mundo, por tanto, supondrá necesariamente un conocimiento general de los resultados obtenidos por Husserl, de sus supuestos y límites, y deberá confrontarse con ellos. La visión general que aquí presentaremos no pretende ser exhaustiva y definitiva; sólo quiere destacar algunas líneas fundamentales de la teoría de Husserl en la medida en que parezcan seguras hasta el momento.

Ya en el período anterior, que abarca desde la aparición de las *Investigaciones lógicas* hasta la de las *Ideas* (1912/13), Husserl fue conducido en dos ocasiones distintas a investigaciones que se movían dentro del ámbito del problema del mundo, o que pusieron al descubierto estructuras del "mundo"; pero ello sin que hasta entonces se hubiera tratado sistemáticamente el concepto del mundo. La primera oportunidad se dio dentro del ámbito de las investigaciones analíticas particulares que consideraron la aclaración de la percepción; la segunda, estuvo en conexión con el problema de la reducción fenomenológica. También en esta última hay que buscar los motivos que llevaron a Husserl, en un período posterior, a partir más o menos de 1924, a una preocupación cada vez más profunda y detallada respecto al problema del mundo.

Detengámonos, por de pronto, en el planteamiento mencionado en primer término; el cual, además, es el más antiguo en el que se manifiestan estructuras del mundo en Husserl.



Ya durante la redacción de las *Investigaciones lógicas*, Husserl había preparado una continuación; en ella debían buscarse, dentro del ámbito de la intuición, y para servir de base y supuesto a la evidencia judicativa, los cumplimientos que dan sentido al juicio. Por ello, la percepción, con sus modificaciones del recuerdo y demás presentificaciones, llegó a ser el tema central.

El análisis de la percepción de una cosa singular, de las síntesis en que la percepción de la misma se lleva a cabo, muestra que para descubrir el sentido concreto de semejante percepción no se puede permanecer en la cosa entendida como algo aislado. La cosa de percepción es siempre cosa delante de su trasfondo objetivo, el cual es un trasfondo de lo consciencialmente co-mentado de modo más o menos expreso. Dichas co-menciones *(Mitmeinungen)* forman parte siempre, conjuntamente, de la consistencia concreta de lo que en cada caso está ante nuestros ojos como una cosa. La mesa, por ejemplo, es "mesa en la habitación", "está delante de la ventana" —"en mi casa", la casa "en la calle", "en esta ciudad", etc. A cada cosa singular dada, por tanto, corresponden siempre referencias a percepciones que pueden hacerse a partir de ella; tales percepciones son comprendidas como potencialidades del experimentar. "Puedo seguir caminando desde allí y entonces tendré tal vista." Esas referencias no deben llegar a ser siempre conscientes de modo explícito y temático; pero pueden actualizarse en todo momento. Toda cosa singular percibida lleva consigo su horizonte de otras percepciones posibles; no sólo de aquellas en que se llega a un conocimiento más exacto de su contenido, sino también de aquellas otras referentes al contorno en que la cosa se encuentra; dicho contorno pertenece siempre consciencialmente a la cosa. Decimos también: la cosa tiene su horizonte, entendido en primer lugar como el horizonte espacial que, revelado en su total concreción, es nuestro mundo circundante, dentro del cual vi-

vimos y el que nos ofrece por todos lados las posibilidades abiertas de nuevas experiencias; de modo que, para nuestra aprehensión, no es otra cosa que precisamente el trozo "del" mundo que nos es directamente accesible. Dicho trozo no está limitado de un modo fijo, sino que puede ampliarse en todas direcciones; por ello, como dijimos, llegan a sernos accesibles siempre nuevas partes "del" mundo. El horizonte de la cosa, empero, es también un horizonte extendido temporalmente. Por ejemplo, la mesa está consciencialmente ahí como la misma que estaba antes en su lugar y a la que nuevamente me sentaré también en el futuro. La cosa, pues, con su concreto contenido de determinación, remite al pasado y al futuro. De tal manera, ya en los análisis de la percepción de una cosa singular fue elaborada una estructura —al menos, como planteamiento inicial— que más tarde cobraría en Husserl la función de una determinación del mundo: el mundo como horizonte de los actos singulares; por de pronto, de los actos perceptivos.

Dicha intelección llegó a ser importante cuando Husserl comenzó a desarrollar su teoría de la reducción fenomenológica, con lo que resultó una ulterior determinación del mundo. El hecho de que toda percepción, entendida como acto singular, posea su horizonte, implica que para exhibir en forma pura lo "mentado como tal" en dicho acto, es decir, su objeto intencional, no se puede realizar únicamente una mera desconexión de la posición de creencia operada por el acto y trascendente al mismo; o sea, no basta efectuar tan sólo la reducción al acto. En efecto, en tal caso quedarían aun sin considerar los horizontes que conjuntamente están en juego en cada acto. El propósito universal de no cooperar en ninguna posición que rebase lo mentado como tal, sino inhibir cada una de ellas, o sea, ponerlas entre paréntesis —y la reducción fue introducida, en un principio, con tal propósito— únicamente puede realizarse, por tanto, cuando no sólo se inhiben las tesis de creencia de los actos

singulares, de las menciones singulares, tomadas cada una por sí, sino cuando la base sobre la que ellas están es afectada conjuntamente por la *epojé* [1] y cuando ésta se refiere en primer término a dicha base.

En el análisis de la percepción había llegado a ser visible ya dicha base de estructuras particulares; y justamente en aquellos casos en que la percepción no se produce de modo ininterrumpido y armónico, sino que se presenta un conflicto y una consecuente negación. Con ello recibe su concreta justificación la tesis expuesta en las *Investigaciones lógicas*, en el sentido de que también el conflicto establece una suerte de acuerdo. Todo conflicto, entendido como una forma peculiar de la síntesis que ya se presenta en la percepción sensible, y todo "no" fundado sobre tal conflicto, suponen una base. Por ejemplo, cuando al mirar una cosa habitualmente coloreada de un modo uniforme, se muestra en un lugar, en vez del esperado "rojo", un "verde", el conflicto entre el "rojo"-esperado y el "verde" que efectivamente se presenta, y la negación "no-rojo" que se constituye sobre ello, tienen lugar sobre la base de la posición de dicha cosa —posición que, por lo demás, conserva su certeza— como cosa coloreada de alguna manera.[2] Y tal hecho tiene una vigencia universal. Todo conflicto, toda negación, supone una base permanente de certeza de la creencia. Así, pues, si por ejemplo toda la cosa se "borra" *(gestrichen)* y al mirar se comprueba que no se encuentra en el lugar esperado, se encuentra allí, empero, algo distinto: todo "no" es un "no así sino de otra manera". Esto puede continuarse a discreción; por ejemplo, cuando nos vemos obligados, con

[1] La expresión *epojé* fue empleada terminológicamente por Husserl para designar la abstención del juicio, la desconexión de la posición de creencia que constituye el primer paso de la reducción fenomenológica. Cfr. al respecto pág. 128 del presente libro. La significación de la reducción del horizonte es tratada ampliamente en las lecciones sobre "Filosofía primera"; cfr. más adelante, pág 279 y sigs.

[2] Al respecto, cfr.: *Erfahrung und Urteil*, 2ª ed., 1948.

ulterioridad, a eliminar como ilusión en su presunta validez partes enteras de nuestra presunta vida de percepción, todas las otras cosas de nuestro mundo circundante siguen siendo tal como eran hasta entonces. Aun cuando nos imaginemos como muy extensos tales sectores de lo que se exhibe como erróneo, siempre resta una base que, tomada en último término y universalmente, es la base de nuestro mundo. Sobre ella tiene lugar toda experiencia confirmada, así como también toda negación y, más aun, todo tener por posible, por probable. La totalidad de nuestro mundo, en el que nos encontramos vivenciando, permanece cierta, aun cuando muchos individuos en él devengan dudosos y nulos. Siempre son tan sólo partes singulares del mundo las que caen bajo la corrección del "no así sino de otra manera". Ello significa que la base universal de la creencia en el mundo *(Weltglauben)*, de la certeza del mundo *(Weltgewissheit)*, es el supuesto de toda posición y negación singulares. Toda cosa particular es posición o cancelación sobre tal base, la cual jamás es impugnada en la "actitud natural". Si la puesta entre paréntesis debe ser universal y no referirse tan sólo a actos singulares y a lo mentado en ellos en cuanto tal, por tanto, debe afectar a esa base de todas las posiciones particulares: la puesta entre paréntesis debe desconectar la "tesis general de la actitud natural".[3]

De esta manera, se ha logrado una primera determinación del concepto de mundo en el desarrollo de la teoría de la reducción fenomenológica de Husserl. Tal determinación se funda en la intelección de la estructura de horizonte propia de toda experiencia. El mundo es la base de creencia general, el horizonte universal en que se encuadra toda posición particular. Así, pues, cuando se habla ante todo de actos de creencia y de la posición de creencia como posición de ser; de los actos perceptivos, entendidos como actos "dó-

[3] Cfr.: *Ideen*, §§ 27 y sigs.

xicos" de un estrato inferior que ponen ser; todo ello se basa en el hecho de que, según la convicción de Husserl, todas las otras formas de comportamiento se fundan en los actos que ponen ser, especialmente en los actos del percibir en el sentido de la inmediata αἴσθησις. Todo lo que para nosotros puede ser objeto de un comportamiento valorativo o práctico, o de un querer impulsivo que se pone fines, tiene que ser, ante todo y en el grado inferior, algo percibido. Los actos dóxicos que ponen el ser en la certeza de la creencia fundan todos los actos restantes.[4] Y si el mundo es la base de toda posición de creencia, no por ello es tan sólo esto: él es, al mismo tiempo, la base de todas nuestras formas de comportamiento valorativo y volitivo que se estructuran sobre la creencia del ser, sobre los actos que ponen ser. En una palabra: el mundo es el horizonte de todo nuestro comportamiento, entendido como un estar dirigido intencionalmente en actos cada vez diferentes. Nuestra creencia en el ser es creencia en el mundo; y en todos nuestros discursos naturales acerca del ser, se menciona con ello, conjuntamente, de un modo evidente y expreso, que se trata de un ser mundanal *(weltlich)*.

La "tesis general", por tanto —es decir: la posición de creencia del mundo, subyacente en todas partes—, no es un acto determinado que haya sido ejecutado alguna vez explícitamente, en cierto lugar, sino el fundamento de todo acto determinado. No es otra cosa que el hecho originario de que nosotros, de antemano, en forma totalmente evidente de suyo, "vivimos dentro de un mundo", estamos dirigidos intencionalmente al ente, el cual, de modo tácito, es comprendido siempre como ente mundanal. La creencia en el mundo, subyacente en todas partes, tampoco puede ser interpretada, según lo dicho, como si fuera una suerte de costumbre, un "prejuicio" ciego, en el sentido de un hábito

[4] Cfr.: *Erfahrung und Urteil*, pág. 66 y sig.

innato o adquirido. Antes bien, todo hábito —ya sea innato o adquirido en el curso de una vida— es un hábito de tal hombre en cuanto hombre que ya está sobre la base de la creencia en el mundo y se sabe en el mundo como ente entre entes.

Husserl alcanzó tales intelecciones de principios ya en el período que llega hasta la aparición de sus *Ideas*. En éstas se expone por vez primera la teoría de la "tesis general de la actitud natural", esto es, la tesis del mundo entendido como base de creencia general para toda experiencia singular. Por tanto, si la totalidad del mundo se somete a la "puesta entre paréntesis", el método fenomenológico pretende una universalidad cuyas consecuencias imponen una aclaración más amplia del concepto del mundo. En efecto, el propósito de dicha reducción no es el mero perfeccionamiento del método analítico de la conciencia; no se trata, pues, de una mera comprobación de la correlatividad general de ser y conciencia, con lo que quedaría en tela de juicio el ser de lo mentado en la conciencia. Antes bien, la desconexión universal de todas las vigencias actuales, potenciales y habituales, en las que el ente se nos da como verdaderamente así, de tal valor, etc., es sólo un paso preparatorio; a partir del mismo habrá que mostrar cómo todas esas vigencias no son otra cosa que efectuaciones subjetivas de la subjetividad trascendental, gracias a las cuales el mundo, en su consistencia general, tal como es mentado por nosotros, está ahí para nosotros. Una constitución semejante de todo el ser a partir de efectuaciones de la conciencia, sin embargo, no puede incoarse comenzando desde un punto cualquiera; tiene que tomar como hilo conductor el ente tal como nos es dado y nos es accesible, es decir, el ente en su orden de fundación dado en la experiencia. Así pues, el correcto planteo y la realización del análisis constitutivo —análisis que reconduce al ser de toda clase a las efectuaciones de validez de la conciencia trascendental— requiere

una previa exhibición del mundo en la inmediatez en que se nos da en la experiencia; esto es: el establecimiento de un "concepto natural del mundo", según la ocasional expresión de Husserl, semejante a un giro positivista. Dicho concepto tiene el carácter de una vista de conjunto previa de las estructuras del mundo, las cuales, en su totalidad, deben ser afectadas por la "puesta entre paréntesis". Tal vista general considera en primer lugar las estructuras universales que deben perseverar en toda formación especial del mundo humano circundante; y luego, sobre tal base, tiene que referirse a los tipos particulares esencialmente posibles del mundo circundante.

2. El retroceso al "mundo de la vida"

Tales problemas preocuparon a Husserl en medida creciente desde que, a partir de la década del veinte, intentó profundizar nuevamente la problemática de la reducción fenomenológica. El concepto del mundo, caracterizado en un primer momento de modo muy general como el horizonte universal de todas las experiencias, o sea, como la base de creencia que se sostiene en dichas experiencias, adquiere ahora un contenido diferenciado más concreto y más rico. Es claro que Husserl no pudo hallar aún en dicho período la solución del problema del mundo, sino tan sólo su planteamiento inicial; en efecto, hay que tener en cuenta el carácter meramente preparatorio de aquellos análisis de la fenomenología mundana *(mundan)*, es decir de la fenomenología que aún no se mueve sobre la base de la reducción. Comprender efectivamente el mundo, sólo puede significar para Husserl comprenderlo en su origen a partir de efectuaciones de la conciencia; y tal comprensión únicamente puede alcanzarse después de consumada la reducción, al entrar en los análisis constitutivos. Tan sólo el examen de

éstos permitirá juzgar el alcance del concepto y del problema del mundo desarrollados por Husserl.

Tengamos presente, por de pronto, algunas líneas principales de los análisis fenomenológico-mundanos que Husserl, sobre todo en el último decenio de su vida, consagró a las estructuras del mundo y cuyos planteamientos renovó constantemente. Ellos deben destacar las estructuras esenciales del mundo, entendido como el mundo de nuestra experiencia, es decir, nuestro mundo, tal como cada vez y siempre nos es presente. Husserl desarrolló el método de la libre variación imaginaria *(Methode der freien gedanklichen Variation)* de un ejemplo inicial previamente dado, con el fin de obtener conocimientos esenciales.[5] El ejemplo inicial "mundo", en el presente caso, no puede escogerse arbitrariamente; tiene que ser un fenómeno de tal esencia inmediatamente accesible para nosotros. Tenemos que partir, por tanto, de nuestro mundo, tal como éste está ahí para nosotros. Ese "nuestro" alude a nosotros, "los hombres de nuestra época" y su "mundo". Partiendo de ello tenemos ya una determinada comprensión del "mundo", la mayoría de las veces totalmente inexplícita; dicha comprensión, además, ofrece el horizonte dentro del cual, únicamente, podemos hacernos accesibles "mundos" de estructuras distintas a la nuestra, entendidos como variaciones en las que se sostienen un número de determinaciones esenciales e invariables, pertenecientes al "mundo" en general.

Ante todo dos hechos son decisivos en esa comprensión del mundo que ya poseemos de antemano, es decir, en tal "imagen del mundo" *(Weltbild)*, que constituye también el evidente punto de partida determinante del planteamiento husserliano:

1. La manera de nuestra aprehensión del mundo está determinada por el hecho de la ciencia, por el hecho de que

[5] *Erfahrung und Urteil*, § 87.

principalmente la ciencia matemático-natural ha interpretado el mundo en categorías que, sin perjuicio de su constante perfeccionamiento y correcciones, pretenden determinar objetivamente el mundo, entendido como un conjunto de datos y relaciones en sí entitativo y captable exactamente. En el sentido de todo hablar del mundo, pues, yace incluida como algo muy evidente para nosotros, la opinión de que se trata de un mundo objetivo, determinado y determinable de modo exacto. Si bien dicha pretensión está cuestionada por los más modernos desarrollos de la ciencia natural, ella obra aún, de todas maneras, especialmente sobre el lego, como un prejuicio que permanece inexplícito en la mayoría de los casos y que proviene de los anteriores desarrollos de la ciencia. Por ello, precisamente, debe tenerse en cuenta como tal en vista de su función en la mencionada comprensión del mundo de término medio, la cual nos guía hoy continuamente, antes de toda explícita meditación sobre el mundo.

2. A la mencionada convicción que ha llegado a ser evidente de suyo para el "hombre moderno", hay que añadir, sin embargo, el saber proveniente de la divulgación de nuestros conocimientos históricos, etnográficos y sociológicos; tal saber, en efecto, nos enseña que aquella imagen del mundo determinada por la ciencia exacta no puede ser considerada como la única; pues han existido —y existen aún hoy— comunidades humanas y épocas históricas a cuya comprensión del mundo la ciencia no ha contribuido para nada. La ciencia "exacta" y los hombres que viven dentro de sus hábitos mentales pretenden, ciertamente, que su imagen del mundo es la única verdadera, objetiva, válida por sí misma; para ellos, todas las demás imágenes del mundo extracientíficas o precientíficas representan, a lo sumo, grados previos de aquella, la mayoría de las veces, empero, son falsificaciones "subjetivas" de la realidad del mundo, debidas a "prejuicios" de la "tradición" o de la "superstición", etc.

Frente a tal convicción, sin embargo, está el convencimiento de los que piensan históricamente, es decir, del "historicismo" —asimismo conocido por todos nosotros—; éste afirma que tal imagen científica del mundo sólo es una de tantas, producida, como toda otra imagen del mundo, en determinadas circunstancias, por una humanidad que a partir de su actitud y disposición se creó el instrumento llamado "ciencia natural objetiva" para poder así, por su intermedio, dominar el mundo e intervenir técnicamente en él. La pretensión de absolutez de la imagen científico-natural del mundo tiene que parecer, lógicamente, una ingenuidad a dicha concepción histórica. En efecto, el historicismo, luchando por el alma del hombre moderno contra tal pretensión de absolutez de la imagen del mundo científico-objetiva, sostiene la pluralidad y relatividad histórica de las imágenes del mundo; ninguna, por tanto, puede reclamar para sí una verdad más grande, menos aun la verdad total referente al mundo.

¿Qué repercusión han tenido esos puntos de vista, determinantes de la moderna imagen del mundo, en el planteamiento inicial del que parte Husserl para la determinación esencial del "mundo"?

En primer lugar, y en lo que concierne a la pretensión de las ciencias naturales exactas (matemáticas) de hacer accesible mediante sus métodos una realidad verdadera, objetiva, existente tras el mundo que aparece sensiblemente, Husserl había aludido ya con anterioridad, en conexión con reflexiones gnoseológicas, a las contradicciones y pseudoproblemas a que conduce tal interpretación del sentido de la metodología científico-natural. Ya en las *Ideas* se expresó con toda claridad la "imposibilidad de un mundo detrás del mundo" que nos es dado en la experiencia: se trata de uno y el mismo mundo, para cuya captación y determinación uno se puede conformar, por un lado, con lo accesible a la experiencia sensible; y, por otro, cuando lo exigen los fines

cognoscitivos y la praxis basada en ellos, se toma el camino de la "matematización", entendido como el camino de un método especial cuyos resultados, en última instancia, siempre reconducen al mundo de nuestra intuición sensible y en ésta encuentran su definitiva verificación. Cuando Husserl, pues, en su último período, desarrolló el problema del mundo, tenía por evidente que todas las determinaciones de sentido que el mundo lleva en sí gracias a las actividades de la ciencia exacta –es decir: la interpretación que el mundo ha experimentado debido a tal ciencia–, no pueden considerarse simplemente como estructuras necesarias y esenciales del mundo en general. Antes bien, hay que retroceder desde el mundo tal como en cada caso nos es presente dentro de la interpretación científica, al mundo antes de la ciencia, es decir: al inmediato "mundo de la vida", con su manera originaria de darse, que está en la base de la determinación científica. En forma correlativa, hay que retroceder a la experiencia precientífica para comprender a partir de ella qué camino conduce desde tales conocimientos inmediatos y desde la posición práctica de fines de la vida precientífica, a algo así como el propósito de determinar "exactamente" el mundo. Dentro de este contexto se sitúan las investigaciones históricas y sistemáticas de Husserl acerca del origen de la metodología exacta científico-natural y del sentido de la "idealización" llevado a cabo por ella.[6]

3. Los tipos esenciales del "mundo de la vida"

Es decisivo para la manera originaria de darse el mundo, nuestro "mundo de la vida", el hecho de que nosotros –en cuanto hombres que viven dentro del mundo, experimentando en él y siendo prácticamente activos en él– somos una unidad anímico-corporal. Por ello, toda experiencia del mundo, en última instancia, es proporcionada por los sentidos y por el funcionamiento de nuestros órganos sensoriales. Nuestro cuerpo, con sus órganos, es el absoluto punto cero, el centro de orientación para toda experiencia, es decir, el absoluto "aquí" para todo "allí". El primer resultado de la descripción de nuestra inmediata manera de tener mundo, por tanto, es la diferencia entre proximidad y lejanía, entre mundo cercano y mundo lejano *(Nahwelt und Fernwelt)*, conceptos que, empero, implican más que meras referencias espaciales. Dicha referencia de toda experiencia del mundo al cuerpo y sus órganos separa el ámbito de lo que nos es inmediatamente accesible en nuestro mundo, de aquel que tan sólo puede experimentarse de modo mediato (por ejemplo, gracias a inferencias a partir de lo inmediatamente dado) o que no puede serlo en general por una experiencia personal propia, sino únicamente por mediación de otros. El "aquí" absoluto señalado por el puesto de nuestro cuerpo está determinado, además, por el hecho de que con nuestro cuerpo nos movemos sobre la tierra o, al menos, en todo movernos estamos referidos a la tierra. El "aquí" es "aquí sobre la tierra". Ella es la base primordial de nuestra experiencia; no siendo, por su parte, un objeto entre otros objetos de nuestra experiencia, sino aquello en relación a lo cual todos los objetos accesibles a la experiencia se determinan en su situación; se determinan, por lo demás, como estando en reposo o en movimiento. La tierra, por tanto, es inmóvil según la perspectiva de nuestra experiencia inmediata: el saber acerca de su movimiento no proviene de tal experiencia, sino que es brindado únicamente por el conocimiento científico. De este modo, al explicitar la experiencia inmediata, la experiencia de nuestro mundo entendido como "mundo de la vida", Husserl llega a una inversión de la "revolución copernicana", pues toda expe-

[6] Cfr. al respecto: E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, en *Husserliana*, tomo VI, págs. 48 y sigs.

riencia supone en última instancia, y de acuerdo con su esencia, una base inmóvil, la cual, por su parte, no puede llegar a ser objetiva. Tal base, en el caso de "nosotros hombres", es "nuestra tierra", con lo que se comprende ya la determinada realización de una necesidad esencial.

Tales son las estructuras esenciales más generales e inquebrantables —sin las que no puede pensarse en absoluto una experiencia inmediata, correspondiente al "mundo de la vida"— del hombre entendido como ser anímico-corporal. Aun algo más; empero, se muestra como una necesidad esencial y universal del "mundo de la vida": no es únicamente mundo para mí, para el individuo, sino que es un mundo comunitario, un mundo que siempre es tal para una comunidad humana. Por otra parte, no es tan sólo el mundo tal como nos es dado puramente en cuanto naturaleza, con sus determinaciones naturales, sin nuestra intervención; sino que es el mundo configurado, edificado, cultivado por los hombres. De esta suerte, sobre la base del mundo entendido como naturaleza que permanece idéntica en todas partes —por lo menos, en algunas de sus estructuras fundamentales—, resulta una diferenciación de los mundos circundantes conforme a la peculiaridad con que, en cada caso, fueron configurados por las comunidades humanas particulares. Estas diferenciaciones están determinadas no sólo por la diferencia de los datos naturales, de la configuración de las comarcas, etc., sino también por las diferencias de condición y de grado evolutivo, así como por las diversas costumbres y hábitos de las comunidades humanas, condicionados por aquéllos.

La misión de la descripción del humano "mundo de la vida", por tanto, consiste, en un grado más elevado, en buscar los tipos posibles del mundo entendido como el respectivo mundo circundante de una comunidad humana; para ello debe proceder a la mostración de las estructuras generales "estéticas" del mundo y de la experiencia del mundo relativas a los fundamentos naturales. Esa tarea puede comprenderse también de un modo empírico, es decir, como la tipificación de los mundos circundantes e "imágenes del mundo" fácticamente hallados, configurados por comunidades humanas históricas de muy diversos grados de desarrollo; luego debe indagarse el proceso y la graduación de tales tipos desde un punto de vista histórico-evolutivo. Pero dicha tarea está subordinada a la tarea de un desarrollo de las principales posibilidades y estructuras fundamentales de los tipos esencialmente posibles de mundos circundantes. Tan sólo esta última puede ofrecer las perspectivas según las cuales, luego, podrán ser concebidas empíricamente las configuraciones del mundo que se den fácticamente. Es evidente que Husserl se propuso únicamente esto último, pues todas sus descripciones de posibles tipos de mundo circundante humano reivindican el carácter de descripciones de esencias, si bien, como es natural, tiene que servirles de material intuitivo fundamental todo el saber histórico a nuestra disposición referente a formas de vida y a formas de tener mundo *(Welthabe)* extrañas y "más primitivas".

Tal planteamiento del problema por parte de Husserl significa no sólo la ruptura con una tendencia de nuestra moderna comprensión del mundo —es decir, con la absolutización de la imagen del mundo determinada por la ciencia exacta—, sino que entraña al mismo tiempo la admisión del punto de vista contrapuesto acerca de la pluralidad de posibles imágenes del mundo. En este respecto, pues, Husserl no ha sido de ninguna manera ciego frente a los problemas establecidos por el "historicismo", como tantas veces se ha dicho; antes bien, la problemática de Husserl no puede comprenderse de otra manera que creciendo en el suelo del historicismo. Sin embargo, es casi innecesario insistir en el hecho de que el "historicismo" jamás pudo valer, para Husserl, como criterio último y justificable.

Es decisiva para la elaboración de los tipos básicos y diferencias fundamentales del mundo de la vida —entendido

como mundo circundante de comunidades humanas— la mencionada distinción entre cercanía y lejanía, referida, en última instancia, al cuerpo humano y a la actuación de sus órganos. Mediante tal diferencia adquiere su delimitación originaria el círculo de los otros hombres, de cuyo informe y enseñanza tomamos nuestro saber del mundo, en la medida en que éste no nos es inmediatamente accesible en la experiencia. Ante todo, en el sentido más inmediato son los otros en cuanto miembros de la comunidad a la que pertenecemos y dentro de la cual hemos crecido. Ellos son distintos de los "extraños", es decir los pertenecientes a una comunidad extraña —"extraño" *(fremd)* debe comprenderse a su vez en diferentes grados; por ejemplo, para el niño que se mueve aún por entero dentro del círculo de su familia, son "extraños" los que están fuera de él; para los miembros de una tribu o de un pueblo, los otros pueblos; para los habitantes de una parte de la tierra (suponiendo que se sepan ligados por una determinada conciencia de solidaridad), los de otra parte extraña de la tierra. Así pues, sobre la base de esa diferenciación general de cercanía y lejanía, que coincide con el absoluto *aquí* de nuestra existencia corporal, resulta una diferencia de cercanía y lejanía en sentido traslaticio referida a la comunidad y a su correspondiente mundo circundante, el cual difiere del mundo circundante de otra comunidad. En ello se funda la diferencia esencial, relativa al concepto de mundo, entre mundo familiar *(Heimwelt)* y mundo extraño *(Fremdwelt)*.

Dicha correspondencia entre mundo familiar y mundo extraño, como se señaló, debe interpretarse de modo relativo; no es rígida sino fluente; en continuo movimiento. Los límites del mundo familiar del niño que aún no ha ido más allá de su aldea o de su barrio, o los del habitante de un valle solitario e inaccesible, son distintos naturalmente de los de quien ya ha conocido todos los rincones de su "patria" —expresión que indica una clase más elevada de mundo

familiar— y en todos ellos se siente como en familia. A pesar de la relatividad mencionada, dichos conceptos de mundo familiar y mundo extraño apuntan a una diferencia absoluta y esencial. Esto significa que, en principio, cada individuo y cada comunidad —sea cual fuere el sentido y la extensión en que éstos se comprendan— tiene su mundo familiar entendido como base originaria a partir de la cual puede realizar posteriores experiencias, asimilarse lo extraño y conocer, comprender, más o menos profundamente, "mundos extraños". El hecho de que el individuo o una comunidad entera, en ciertas circunstancias, pueda relacionarse con ese mundo familiar en la forma de un haberlo perdido, no constituye ninguna objeción contra ello; antes bien, la pérdida es un modo deficiente que, en principio, sólo puede comprenderse a partir de la estructura esencialmente necesaria de la posesión del mundo familiar.

Todas estas categorías no enuncian jamás relaciones objetivamente existentes, por ejemplo relaciones puramente geográficas. Significan sin excepción maneras de nuestra autocomprensión, maneras en que nos encontramos y nos sabemos consciencialmente en el mundo. El mundo familiar es el conjunto de lo que nos es conocido y corriente en primer lugar: el ambiente familiar, la comarca, los hombres que viven junto a nosotros con sus conocidas costumbres, usos y opiniones, el país de origen con sus conocidas leyes y ordenanzas. El mundo familiar no es jamás el mero mundo familiar del individuo sino siempre el de una comunidad de hombres, el de una tribu, el de un pueblo, etc., que viven en su "territorio" y en él tienen su historia, su pasado, operante como tradición aun en el presente. Dentro de dicho mundo todo posee la firme estructura de lo conocido; la conducta del individuo se rige por las expectaciones que siempre se verifican y que se ligan a ese conocimiento: "uno" se comporta de tal o cual manera en tal o cual situación, así es uso y costumbre, así también es de esperar de

los otros con los que tenemos que actuar. Las viviendas de los hombres están dispuestas en formas típicas y en ellas encuentra su configuración la comarca, entendida como comarca cultural. Fuera de este ámbito yace "el extranjero": aquí nada está señalado en aquella forma, el comportamiento de los hombres puede realizarse según otras reglas desconocidas para nosotros, las viviendas están dispuestas de otra manera, nuestras expectaciones se ven siempre frustradas. Falta el señalamiento fijo que nos brinda el mundo familiar y en su lugar se presenta uno mucho más indeterminado. Ahora bien, la penetración comprensiva en un mundo extraño no nos sería posible si no aportáramos de antemano un conjunto de cosas conocidas, de familiaridades, de nuestro mundo familiar; por cierto, dicho aporte debe ser ahora transformado, pero de tal modo que, sin embargo, permanezcan ciertas estructuras y señalamientos muy generales: en efecto, los habitantes del mundo extraño son hombres de alguna clase, con sus necesidades y sus maneras de satisfacerlas que, en lo más general, nos son familiares; son hombres con algunas formas de reaccionar y obrar desconocidas para nosotros, pero que pueden llegar a ser comprendidas luego en una posterior penetración, etc.

A partir de este punto, Husserl intentó desarrollar, como concepto-límite, el concepto de un mundo familiar cerrado y, correspondientemente, el de una "sociedad cerrada" *(geschlossenen Sozialität)*, entendido como el tipo originario en sentido genético; es decir, un tipo de comunidad que se mantiene en un mundo familiar completamente cerrado a todo el mundo extraño. En verdad, sólo se trata de un concepto-límite para aclarar especialmente la estructura del mundo familiar. De hecho será un tipo inhallable, sobre todo en nuestra época, en una comunidad humana. Por todas partes, en efecto, lo extraño penetra en el mundo familiar; los mundos circundantes de las diversas comunidades están ligados entre sí por innumerables hilos. Esto significa,

para cada individuo, al menos en principio, una ampliación de su experiencia más allá de los límites del mundo familiar, un saber previo, si bien aun muy vago, de otras configuraciones del mundo diferentes de la suya, así como de otras imágenes del mundo; con ello se logra un señalamiento en determinadas expectaciones y respecto a futuras experiencias más rico que aquel de que dispone el individuo encerrado firmemente en su tierra natal.

Tal situación determina precisamente nuestra moderna comprensión del mundo, aun la prefilosófica y la preconceptual. En efecto, si bien cada individuo y cada comunidad tiene en primer término su mundo familiar, entendido como el ámbito de lo ante todo conocido y corriente, se presenta, empero, un saber de la existencia de mundos extraños, saber que puede ser vago y mundos que pueden ser aún desconocidos en detalle. A pesar de los límites que tienen nuestras posibilidades fácticas de comprensión, debido a la unión con un mundo familiar más o menos restringido y al hecho de tener en éste su punto de partida, siempre sabemos, sin embargo, que tal mundo no es "todo" el mundo sino tan sólo una "sección" de él, junto a la cual están otras "secciones" distintas. Ello quiere decir que nuestro concepto "natural" del mundo, evidente e incuestionable para nosotros, implica el saber de la multiplicidad de los mundos circundantes, los que por tanto son comprendidos como pertenecientes a uno y el mismo mundo en cuanto horizonte total de las experiencias posibles — de nuestras experiencias reales y posibles que serán hechas directamente por nosotros y de aquellas de otros hombres que están o que podrían pensarse como estando en conexión con nosotros. Así pues, hablar de "mundos" extraños a los que nosotros no podríamos acceder directamente, pero que serían accesibles para otros hombres indeterminados, sólo tiene sentido, en general, si admitimos, al menos en principio, la posibilidad de un camino de la experiencia condu-

cente desde nuestro mundo a aquel mundo extraño y a los hombres que lo experimentan; es decir, pues, si se piensa tales mundos extraños como estando en la conexión de una posible experiencia continua (directa o indirecta) con el nuestro, de tal suerte que todos esos mundos converjan en la unidad del mundo único y omniabarcante. El mundo, según ello, no puede ser considerado por nosotros como algo cerrado en sí mismo (por ejemplo, en el sentido del disco exactamente limitado de los antiguos), sino únicamente como un mundo ilimitadamente abierto hacia todos lados. El mundo como apertura es el espacio libre para una multitud de mundos familiares de las más diversas comunidades humanas; de tal modo llega a ser el universo *(Weltall)* infinitamente abierto hacia todos lados, entendido como el todo del ente; es decir llega a ser el horizonte multilateralmente abierto dentro del cual, al menos *idealiter*, se pueden hacer siempre nuevas experiencias hasta el infinito. Los señalamientos para tales posibles expectaciones son, por cierto, para nosotros, muy vagos y generales; se reducen a una tipificación muy general de lo que aun puede venir por detrás de los límites de todos los "mundos" que ya nos son conocidos e implican la expectación: "De algún modo tiene que seguir siempre así como hasta ahora" — algunas comarcas cualesquiera, algunos seres vivientes, alguna estrella semejante quizás a la tierra, con algunos seres vivientes en ella, etc. Se trata de un concepto de infinitud que no tiene aún nada que ver con el concepto matemático de la misma —pues éste no proviene sino de una "idealización"—, pero que en verdad sirve de supuesto para dicho concepto matemático.

Ese horizonte total del mundo, entendido como universo, abarca no sólo la multiplicidad de los mundos extraños reales y posibles; también nuestro mundo familiar propio —en la vida moderna tan diferenciada, donde los círculos particulares de vida pueden mantener una cierta independencia— encierra ya en sí, como horizonte general de nuestra experiencia y de nuestro vivenciar, muchos horizontes particulares; así, por ejemplo, el horizonte de la vida profesional junto al horizonte del ciudadano, del padre de familia, etc. Todos ellos están dentro del horizonte general primeramente antepuesto del mundo familiar; y éste por su parte está dentro del horizonte total "del" mundo.

Como ya se ha expuesto, radica en la esencia de esta estructura de horizonte del mundo el hecho de que él, la mayoría de las veces, no llegue a ser considerado temáticamente como tal. Vivir en el mundo significa vivir dentro de sus eventuales horizontes, conducirse y hacer sus experiencias dentro de ellos. Lo experimentado singularmente dentro de ellos es aquello hacia lo que estamos dirigidos cada vez, nuestro objeto temático entendido como objeto de nuestro percibir, fin de nuestro querer, etc., pero no el horizonte. Éste llega a ser tema explícito originariamente tan sólo en los casos en que las referencias que constituyen el horizonte de nuestro mundo son perturbadas, en que chocamos con límites para nuestra comprensión, por ejemplo, con un "mundo extraño" que penetre en nuestro mundo. Sólo en casos semejantes nuestro "mundo" mismo se convierte en tema en cuanto horizonte que circunda y limita nuestras posibilidades de comprensión. Por ello, el saber del mundo que ya poseemos aún antes de toda consideración estrictamente filosófica es diferente al saber de un ente mundanal singular. El mundo no es un objeto entre otros objetos, sino lo que abarca todos los posibles objetos de nuestra experiencia, es decir, la base de toda experiencia particular; por ello, tampoco se da originariamente a la manera de un objeto singular. Con todo, debe haber una manera de darse adecuada al mundo, ya que nosotros siempre usamos y comprendemos dicha expresión "mundo"; tiene que haber una conciencia de él que conceda sentido a todo discurso sobre el mundo. Ello significa que aún antes de toda considera-

ción filosófica y de toda tematización del mundo, tiene que haber ya una experiencia del mismo. Para nuestra conciencia, marcada ya por el saber acerca de la multiplicidad de los posibles mundos circundantes y de la unidad del universo infinito que los abarca, tal experiencia no puede ser sino, precisamente, esa conciencia del posible "y así sucesivamente" de nuestra experiencia, o sea de un posible progreso ilimitado; este progreso, por lo demás, no se pierde en lo absolutamente incierto e indeterminado; es progreso en una infinitud de posibles maneras de darse de las cosas, en las que persevera un estilo universalísimo del ser, esencialmente necesario para el mundo en general, y, correlativamente, un estilo del experimentar. De esta manera, pues, representarse el mundo significa hacer "una construcción sistemática de las infinitas experiencias posibles".[7]

Dicha "representación" del mundo obtenible de tal forma, así como todas las demás estructuras del mundo familiar y del mundo extraño, etc., hasta aquí elaboradas, no son otra cosa que interpretaciones de lo que nuestro saber prefilosófico del mundo implica de modo tácito y aún no desarrollado. Por una parte, pues, resulta que ellas son adecuadas para aclarar qué "mentamos propiamente" cuando, dentro de cualquier contexto, hablamos del mundo, ya sea en la conversación cotidiana o en un nivel científico —pero no filosófico— que el mundo se convierta de alguna manera en tema. Así, por ejemplo, cuando el historiador habla del "mundo de la Edad Media", pertenece a éste el ámbito del saber de dicha época, el "aspecto del mundo", esto es, la suma de categorías con que se interpreta el ente; pero pertenecen también al mismo las costumbres y las reglas generales del comportamiento, las escalas de valor observadas y de acuerdo con las cuales se juzga, así como la forma en que los hombres de esa época configuraron exteriormente al mundo, todo lo que era familiar y de suyo evidente para todo miembro de esa Edad, en cuanto su horizonte vital. Todo ello pertenece a tal mundo en el mismo sentido en que, en la conversación corriente se habla del mundo en el que habita, en cada caso, el individuo; por ejemplo, de su mundo "estrecho", con sus prejuicios sociales, etc., o, por el contrario del "amplio horizonte" que alguien posee, etc.

[7] Husserl: *Nachlassmanuskript A VII 1*, 14 y sig.

Por cierto, por el momento debe quedar abierta la cuestión acerca de si con los análisis de Husserl a que se hizo referencia son captadas suficientemente las conexiones de la vida y de los intereses en que, antes de toda reflexión filosófica, el "mundo" puede convertirse en tema de consideración; es decir, la cuestión de si la conciencia del posible "y así sucesivamente" de nuestra experiencia es la manera originaria en que el "mundo", en contraposición al ente en el mundo, llega a ser tratado explícitamente.[8]

4. El concepto natural del mundo y la pregunta fenomenológica por el origen del mundo

Recordemos, en primer lugar, que esa aclaración de nuestra comprensión prefilosófica del mundo, obtenida por Husserl dentro del nexo de la explicitación mundano-fenomenológica efectuada antes de la reducción, es para él, por así decirlo, tan sólo un resultado secundario. En efecto con tales consideraciones se perseguía el propósito principal de obtener los hilos conductores para la elucidación constitutiva y fenomenológico-trascendental del mundo, dentro de la cual puede sólo lograrse lo que habría que denominar concepto fenomenológico del mundo en sentido estricto.

¿Qué resulta de los análisis realizados hasta el momento

[8] Cfr. más adelante, págs. 95 y sig. y 286 y sig.

en lo que respecta al planteamiento de esta problemática? ¿En qué medida se convierten en hilo conductor de las investigaciones constitutivas?

Aquellas consideraciones mundano-fenomenológicas están limitadas por el hecho de que en ellas sólo puede verificarse: en cualquier parte que hallemos hombres conviviendo en comunidad, su vida es ya un vivir en un mundo circundante de un tipo determinado, más o menos limitado. Para el individuo, dicho mundo existe desde siempre: él ha nacido y crecido en tal mundo, ha sido educado según sus tradiciones y creencias, obteniendo así su imagen del mundo. En la medida en que el individuo acoge en sí y elabora las experiencias de las generaciones anteriores, y sobre esa base realiza nuevas experiencias en comunidad con sus "contemporáneos", contribuye al desarrollo de esa imagen del mundo, ya sea para ratificarla en los límites consagrados por el uso, o ya sea para darle una nueva forma, para destruir revolucionariamente lo heredado y, de esta manera, presentar nuevas tablas de valores, nuevas ideas y nuevas pautas de conductas determinantes a una nueva generación. Pero por más lejos que retrocedamos, no sólo en la historia y en la prehistoria fácticas, sino también en la libre variación imaginaria de las condiciones vitales del hombre —lo que nos permite obtener una visión general de la posibilidad del ser-uno-con-otro en el mundo—, encontraremos siempre grupos humanos comunitarios conviviendo en un mundo. No encontraremos esencialmente ningún estado pre-mundanal del hombre, porque el ser humano, es decir, el saberse hombre y el existir como sujeto humano, no puede ser experimentado ni pensado sino como un vivir en un mundo, primero espontáneamente y sin saber de ello, luego, por ejemplo, en la reflexión, en el saber acerca de los límites de ese mundo y de su carácter de horizonte. El mundo ha existido siempre como supuesto para la posibilidad de cualquier experiencia particular en él, como supuesto

general para que alguien, en algún lugar, se encuentre en cuanto hombre. Tal ya-haber-existido, por otra parte, significa siempre que otros hombres han trabajado en la configuración de ese horizonte del mundo y han transmitido su saber a sus descendientes. Dicho tener-mundo, por tanto, remite siempre a efectuaciones subjetivas. Ello no quiere decir que el "mundo", para una comunidad humana, por más primitiva que se la piense, sea sencillamente el conjunto de lo ya dado sin más y de lo ya existente independientemente de ella; antes bien, lo que como mundo está ahí para ella es tan sólo en la manera en que dicha comunidad se lo ha apropiado interpretativamente en el experimentar comunitario y en el intercambio de sus experiencias. Esta consideración, en tal caso, no se acaba jamás. La significación de los análisis mencionados, pues, consiste en destacar la dependencia funcional y la inseparabilidad de los mundos circundantes y su respectiva configuración, con respecto a las comunidades humanas que los configuran; también es importante el hecho de que, con el análisis intencional, se da un método para comprender desde dentro, es decir como devenir efectuado a partir de actividades subjetivas, el devenir histórico de los mundos humanos circundantes, de las comunidades humanas dentro de sus mundos circundantes. No es otra cosa, pues, que lo que Dilthey tenía en vista con su exigencia de concebir el mundo histórico humano como una conexión de efectos *(Wirkungszusammenhang)*; concepción que él mismo intentó llevar a cabo en algunos ensayos. La meta, pues, consiste en concebir el acontecer histórico como acontecer absolutamente humano, y esto significa, como un acontecer que puede volver a vivenciarse desde dentro, la profundización, por tanto, de la tarea de todas las ciencias del espíritu mediante un análisis intencional de esencias de las estructuras del humano obrar en conjunto *(Zusammenwirken)* que configura en cada caso el mundo.

Sin embargo, tal forma de considerar —esto es, la forma mundana, que, trasladada a lo empírico constituye al mismo tiempo la de las ciencias del espíritu— sigue siendo limitada; en efecto, en ella se muestra tan sólo la correlatividad entre toda configuración del mundo y las determinadas comunidades humanas. Pero el mundo está ya supuesto; lo cual significa, al fin y al cabo, que siempre se supone la preexistencia de algo de lo que los hombres configuran en cada caso su mundo circundante. Los hombres viven en sus comarcas, dependen de la configuración natural de las mismas; y, en el punto más alto, tomados como la humanidad entera, dependen de la tierra con las plantas y animales que ella brinda, es decir, el "material" para sus configuraciones. En la base de todas las configuraciones del mundo encontramos esto, entendido como lo no creado por el hombre, como la "naturaleza" previamente dada. Es el estrato más profundo de las configuraciones, por así decirlo, en cuanto la naturaleza "en" la que estamos colocados y que actúa aun en nosotros mismos entendidos como seres físico-corporales con nuestras disposiciones e inclinaciones "dadas naturalmente". Tal "naturaleza", pues, no sólo está en torno de nosotros, sino que impera aun dentro de nosotros mismos. En rasgos generales, es ella la misma, dada absolutamente a toda vida históricamente configuradora, en todas las diversas configuraciones del mundo circundante humano. Este estrato inferior, este "material" que está en la base de todo devenir histórico, interesa a la ciencia del espíritu tan sólo en la medida en que, precisamente, está elaborado y configurado por el hombre, en cuanto tiene influencia sobre su comportamiento; lo es, por ejemplo, una comarca por la forma en que determina el desarrollo de la peculiaridad de la vida comunitaria y la cultura de una comunidad humana, etc. En tal caso, empero, queda fuera de cuestión el significado de dicha dependencia del hombre respecto de la naturaleza

siempre presente, es decir, de ese *minimum* de mundo supuesto dondequiera que uno se represente una vida humana iniciándose históricamente, aunque sea en sus más primitivos comienzos. Para todo comienzo de tal clase, está supuesto el mundo como totalidad.

Ahora bien, si la reducción fenomenológica "pone entre paréntesis" el mundo como tal, será el tema primero, justamente, la comprensión de aquellas efectuaciones subjetivas a partir de las que ese hecho ya dado del mundo se estructura como naturaleza para nosotros, como el estrato inferior de lo que simplemente nos es dado en forma sensible y que constituye el supuesto para todo obrar humano. De aquella explicitación de la experiencia inmediata del mundo y del concepto natural del mundo resulta, por tanto, que ese mundo ya dado previamente no puede convertirse en hilo conductor tal como está determinado por la ciencia natural, sino sólo en cuanto mundo de la experiencia sensible inmediata en todas las estructuras fundamentales anteriormente mencionadas, es decir, el mundo en cuanto mundo de la vida en lo atinente a sus estructuras naturales.

Sin embargo, si observamos cómo Husserl llevó a cabo efectivamente esa tarea —que no es otra que la mostración analíticamente constitutiva del origen del mundo, y no meramente la de la posterior configuración del mundo sobre la base de lo siempre pre-dado— tropezamos con dificultades, condicionadas por el hecho de que la mayoría de dichos análisis constitutivos de Husserl fueron realizados en una época anterior, cuando aún no poseía los hilos conductores elaborados tal como se los ofrecerá el desarrollo de la problemática mundana del mundo (*mundane Weltproblematik*). El planteamiento originario de Husserl, por tanto, estaba orientado por un saber, aún no aclarado, acerca de las estructuras del mundo; por ello chocaba con límites que Husserl ha superado sólo paulatinamente y

quizá nunca en forma definitiva. Esto significa que Husserl en vez de partir de un hilo conductor así elaborado, lo hizo desde lo dado en primer lugar en la experiencia. Pero justamente el mundo como totalidad, como el horizonte de toda posible experiencia singular —aun cuando sea en el sentido de aquel *minimum* de un mundo natural dado previamente a todo hacer del hombre pero todavía no configurado de ninguna manera por él— no es el ente dado en primer lugar en la experiencia. En efecto, como se mostró, el mundo no es jamás objeto de experiencia inmediata, sino que la eventual experiencia del mismo es una experiencia múltiplemente mediatizada y complicada. Por el contrario, en la experiencia nos orientamos en primer lugar hacia el ente particular y, en verdad, al ente tal como se da en la percepción; pues sobre la percepción, en el sentido de la inmediata αἴσθησις, tal como se indicó, se construyen todas las restantes formas del comportamiento. Por ello, también la cosa particular de percepción y el conjunto de las cosas de percepción fueron el primer hilo conductor del análisis constitutivo. Tal es el camino por el cual retrocede Husserl, partiendo de lo primero e inmediatamente dado en la experiencia natural y penetrando gradualmente en estratos cada vez más profundos de la efectuación constitutiva. Por ello, precisamente no se pudo plantear desde un comienzo la pregunta por el mundo en el sentido mencionado antes de horizonte general de la experiencia; es decir el mundo en cuanto lo ya dado al individuo consciente y a toda efectuación comunitaria, y que, por otra parte, está a su vez configurado por una efectuación comunitaria. En los próximos análisis constitutivos, por tanto, el mundo se presenta ante todo en la forma del horizonte inmediato de percepción, es decir como situación de percepciones, sin que a partir de ésta sea cuestionado inmediatamente el todo del mundo. La pregunta por la constante preexistencia *(Immer-schon-vorweg-Dasein)* de ese horizon-

te, el hecho de que los señalamientos surjan de un horizonte general a partir de efectuaciones de la subjetividad, no pudo entrar, pues, al comienzo, en el círculo visual de Husserl; por ello no pudieron ser comprendidas sin más la subjetividad configuradora de dicho horizonte ni las maneras de tal configurar.

Para comprender esto, tengamos presente, por de pronto, la forma en que se realiza la retropregunta a partir de la cosa dada en la percepción, es decir de lo mentado en ella como tal.

Luego del análisis de todas las efectuaciones intencionales que permiten comprender el estar-ante-nosotros de una cosa de percepción, su manera de darse en escorzos, la cooperación de la cinestesia y los datos sensibles de los distintos campos de los sentidos y las aprehensiones construidas sobre lo dado sensualmente —todo pensado ya en la "esfera primordial", es decir, abstrayendo del hecho de que la cosa en cuanto objetiva, en cuanto verdadero ente, según su sentido, se constituye siempre de modo intersubjetivo— llegamos a darnos cuenta de que todo ello es efectuación de un primer grado de la actividad del yo *(ichliche Aktivität)*, o sea de un recibir de lo ya dado en forma pasiva. Toda captación requiere un darse previamente pasivo; es en primer lugar conversión hacia lo "afectante" en un campo sensible, o bien —cuando se debe llegar a la aprehensión de una cosa material concreta, con todas sus cualidades sensibles no solamente ópticas sino también táctiles y eventualmente acústicas—, conversión hacia lo pasivamente dado en la acción conjunta de varios campos sensibles. Toda captación activa supone tal manera pasiva de darse previamente; supone que ya existe algo, que se destaca algo, en los campos sensibles. Esto es: que algo se destaca sobre un trasfondo de lo no-destacado, de lo que no estimula a dicha conversión, de lo que no es captado, pero que, sin embargo, existe concomitantemente en cuanto fondo. A ello se

añade, al mismo tiempo, el hecho de que tal captación receptiva es, en todo caso, captación dentro del horizonte de un tipo conocido. Aun lo captado por vez primera es siempre, de alguna manera, conocido anticipadamente, o bien, sólo puede ser captado cuando de antemano existe ese horizonte que señala por anticipado la dirección del captar.[9] Las investigaciones constitutivas que Husserl realizó en tal dirección, se refirieron en primer término a la constitución del ente dentro de tal horizonte con el fin de hacerlo comprensible en su ser-para-nosotros a partir de efectuaciones constituyentes. Pero si denominamos mundo al conjunto general de horizontes en los que tiene lugar la experiencia del ente y dentro del cual, únicamente, tal experiencia es posible, entonces, las mencionadas investigaciones perseguían el origen constitutivo de lo mundanal, es decir, del ente mundanal, y no del mundo mismo. Por cierto, Husserl no se detuvo simplemente en el hecho de que el ente en sus propiedades sensibles afecte desde un campo sensible, sino que investigó también la estructura afectivo-asociativa de semejante campo sensible, pero investigó precisamente esa estructura dentro del campo, o sean las leyes según las cuales se destacan los "datos" singulares dados en él, sin buscar las efectuaciones constitutivas que yacen más profundamente y a las cuales se debe el hecho de que, en cada captación singular esté ya anticipadamente dado tal campo sensible.

Sólo en una dirección superó Husserl ese límite ya tempranamente, al investigar la efectuación de la subjetividad no meramente como un constituir dentro del horizonte ya señalado, sino como formación constitutiva del horizonte mismo; se trata de los análisis de la conciencia del tiempo.[10] Esta investigación se basaba en la comprobación de que aun lo dado sensiblemente en el grado más simple no es un

[9] Cfr.: *Erfahrung und Urteil*, §§ 16, 17, 25 y sigs.
[10] Cfr.: *Supra* págs. 34 y sig. y 282 y sig.

mero dato, sino, en cada caso, una unidad de la duración; y toda unidad semejante debe constituirse a sí misma como unidad mediante efectuaciones sintéticas en el flujo temporal de la conciencia. Ahora bien, lo que efectúa la conciencia del tiempo, según el claro texto de aquellas investigaciones, no es meramente la formación de unidades de duración inmanentes e intratemporales, sino la formación constitutiva, en las estructuras de la protoimpresión, retensión y protensión, de la posibilidad del durar y del transcurrir en general; es decir la formación de la posibilidad de una aprehensión de algo como durando, deviniendo o permaneciendo. En tales estructuras, por tanto, se trata de manera temática la formación del horizonte temporal mismo, y no sencillamente la aprehensión de un contenido temporal o de relaciones temporales. La conciencia del tiempo es analizada en dichas investigaciones como la estructura más profunda de la conciencia, como el fundamento último que posibilita su unidad, de tal suerte que todo lo que se presenta como contenido de la conciencia, es decir, sus actos singulares y sus correlatos intencionales, están ligados en la unidad de la conciencia gracias a las síntesis de la conciencia temporal. Lo obtenido en dichas investigaciones, por tanto, consiste en mostrar la autoproducción de la conciencia respecto de su forma temporal unitaria, y mostrar el origen de la estructura temporal del mundo entendida como correlato de la conciencia del tiempo; pero no se ofrece en ellas, además de estos, la verificación de la autoproducción de la conciencia y de sus correlatos intencionales también en relación a los contenidos. Estos últimos son en primer lugar para Husserl, y lo fueron durante mucho tiempo, los datos pasivos previos, es decir, lo dado en la sensación y su ordenamiento en un campo, sobre lo que se constituye luego toda captación entendida como efectuación constitutiva. Por tanto, si el mundo en su estructura general de horizonte —la cual por cierto no es tan sólo una estruc-

tura temporal— debe ser comprendido como efectuación constitutiva de la subjetividad trascendental, tampoco debería dejarse simplemente y sin más ese último dato previo; antes bien, habría que señalar cómo la separación de actividad y de manera pasiva de darse remite a estructuras de la subjetividad aun más profundas y anteriores que tal separación, tarea que Husserl trató de realizar tan sólo mucho más tarde. En su primer planteamiento del análisis de la conciencia temporal puede encontrarse aún un eco de la oposición kantiana entre receptividad y espontaneidad, que quedó sin solución en el mismo Kant; en cambio la meta recién señalada apunta hacia una dimensión de la problemática vislumbrada ya por el idealismo alemán en su superación de Kant. En el presente estudio no nos es posible analizar más detenidamente dicha referencia histórica, que el mismo Husserl no llegó a exponer de modo explícito. Por cierto ella no conduciría a interpretar el sentido único de la fenomenología de Husserl mediante los objetivos del idealismo alemán, sino, por el contrario, haría posible la aclaración de los planteamientos de éste por medio de una interpretación fenomenológica.

Hasta aquí, empero, se indicó tan sólo un aspecto de la tarea analítico-fenomenológica concerniente al origen del mundo entendido como horizonte. Lo siguiente nos conducirá aun más profundamente en tal dirección. La estructura de horizonte del mundo implica que todo lo que en general debe ser aprehendido tiene que ser dado ya en cierto modo como algún tipo conocido y familiar. Tan sólo guiándose por este señalamiento se puede orientar y desplegar en general toda aprehensión singular de algo. El mundo está supuesto siempre por anticipado como la base abarcadora de lo familiar y conocido. Por lejos que retrocedamos en la génesis del mundo, por más pobre que supongamos el señalamiento de tipos ya conocidos del ente, permanece siempre, sin embargo, ese horizonte que orienta por anticipado, si es que, en general, algo debe ser experimentable. La tarea fenomenológica de mostrar el origen del mundo a partir de efectuaciones intencionales de la subjetividad, se cumple tan sólo cuando se logra iluminar el origen mismo de tal horizonte abarcador de toda familiaridad y cognoscibilidad. Dicha tarea, pues, sobrepasa a la pregunta por el origen de la estructuración objetiva del mundo planteada ya en la deducción trascendental kantiana del concepto del objeto del conocimiento. Ella apunta hacia el origen del horizonte general dentro del cual, únicamente, puede manifestarse el ente de suerte que se convierta en objeto de un posible conocimiento. En efecto, el concepto de objeto se logra reflexionando acerca de cómo es posible que, supuesto el ente, esto es, supuesto un mundo del ente, éste puede ser conocido. Ahora bien, el hecho de que el ente se nos manifieste, es decir, que exista para nosotros un mundo entendido como horizonte de la familiaridad, así como el hecho de que nos encontremos en él, es el supuesto para que lo individual pueda ser articulado en dicho mundo y captado como objeto en efectuaciones lógico-cognoscitivas y para que su estructura anticipadamente típica y familiar pueda ser conceptualizada. De este modo, la categoría formal "algo en general", objeto en general —concepto fundamental de la lógica formal—, la cual, como señalamiento más general, dirige todo conocimiento de un determinado ente, es por una parte el supuesto *a priori* para toda conceptualización "generalizante" que eleve el ente conocido a clases y especies [11]; por otra parte, empero, la pregunta por el origen de dicha categoría formal "objeto" no es aún la pregunta por el origen del mundo. Por tal razón, los intentos de plantear la pregunta por la "realidad" *(Realität)* del mundo como pregunta por el origen del objeto, falsean la cuestión. Antes bien, dicha pregunta, comprendida correc-

[11] Sobre "generalización" y "formalización", cfr. ***Ideen I, Husserliana,*** **T. III, págs. 32 y sigs.**

tamente, apunta al origen del mundo entendido como horizonte abarcador de toda familiaridad; está dirigida a las efectuaciones constituyentes en las cuales, únicamente, surge el mundo en general como supuesto *a priori* para toda estructuración de objetos experimentables en particular.

Debe aparecer como algo cuestionable el problema de si este planteamiento de la elaboración, por parte de Husserl, del "concepto natural del mundo", de las estructuras del "mundo de la vida" y del inmediato y originario tener un mundo, ofrece un hilo conductor satisfactorio. Husserl aduce como la manera en que el mundo en cuanto totalidad entra ya en el campo visual de la conciencia prefilosófica, ante todo, el hecho de la conciencia del progreso ilimitado de la experiencia, que no niega su procedencia a partir de las perspectivas de una relación con el mundo condicionada por la moderna conciencia científica. Pero si el mundo es el horizonte abarcador de la familiaridad ¿no es entonces una conexión mucho más originaria en que el mundo mismo como totalidad se convierte en tema ya en la vida prefilosófica, aquella manera del ser-en-el-mundo en la cual dicha familiaridad en su totalidad es amenazada y cuestionada? La idea del posible progreso infinito de la experiencia, de la "ilimitación" del mundo, y el vértigo que puede suscitar tal idea, ¿no es tan sólo una configuración especial, históricamente determinada, de esa amenaza de la familiaridad del ser-en-el-mundo que pertenece a la situación originaria del existente humano? ¿No es antes bien este fenómeno existencial, que se conjuga en las diferentes formas de las "situaciones límites", el que debe brindar el hilo conductor para la pregunta última por el origen del mundo?

No podemos investigar en el presente trabajo hasta dónde el mismo Husserl avanzó en la explicación de tal problema.[12] Antes bien, quisimos aclarar tan sólo la meta última del planteamiento inicial husserliano y las consecuencias en él situadas. Únicamente a partir de ellas, la problemática fenomenológica acerca del mundo puede ser desplegada en toda su amplitud.

[12] Al respecto véase, en especial, *Husserliana*, T. VI, pág. 146.

III. EL PROBLEMA DE UN CONOCIMIENTO ABSOLUTO

En los albores del pensamiento occidental, en Grecia, se encuentra la sentencia de Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸν ἐστιν νοεῖν τε καὶ εἶναι, "pues lo mismo es el pensar y el ser". Dos milenios más tarde, en la *Fenomenología del Espíritu*, dice Hegel: "Esa unidad de ser y pensar es la autoconciencia y ella misma está ahí, o la unidad pensada posee al mismo tiempo la forma de lo que ella es. Aquí, pues, Dios se revela tal como Él es; existe tal como es en sí; existe como espíritu. Únicamente en el puro saber especulativo es Dios accesible y es sólo en él y es sólo ese saber mismo, pues Dios es el espíritu y el saber especulativo es el saber de la religión revelada." [1]

Entre ambas sentencias, que señalan el principio y el fin de la metafísica, está el espacio dentro del que se mueve el pensamiento occidental. La época que siguió después, en cuya sombra vivimos aún nosotros mismos, se ha enorgullecido por la modestia propia de su pensar; se ha enorgullecido por el hecho de no poder comprender más el sentido de aquellas palabras; y se ha complacido en suprimirlas, considerándolas como expresión acrobática de un pensamiento vacío, o encogiéndose de hombros ante su insoportable petulancia. Dicha época se acostumbró a considerar las teorías de los filósofos como meras opiniones a las que ellas agregó aun otras nuevas opiniones. De esta forma se ha perdido la conciencia de que la filosofía –y especialmente *la* filosofía que

[1] *Werke*, Tomo II, pág. 571.

existió durante aquel período de dos milenios y medio– es algo más que lo que se han imaginado algunos hombres, entendido como una opinión más o menos sorprendente; se ha perdido la conciencia de que la filosofía, antes bien, es el manifestarse del fundamento en el que arraigaron las épocas de la historia mundial – y, por cierto, no sólo algunas épocas de la historia mundial, como si junto a ellas hubiera aun otras que viven a partir de un fundamento distinto, sino aquellas épocas en las cuales, únicamente, se hizo realidad algo así como una historia mundial.

Ha llegado a ser difícil para nosotros, por ello, enlazar un sentido determinado a la tesis de la identidad de ser y pensar; así como nos es difícil comprender que en ella se expresa lo que, según la convicción de dos milenios, constituye la esencia del conocimiento. Hemos aprendido a concebir el conocimiento tan sólo como el instrumento que sirve al hombre para orientarse en su mundo y para dominarlo; es decir, como el instrumento con el que el hombre se asegura una cierta superioridad sobre la existencia animal, equilibrando así la perdida seguridad del instinto. Pero el hecho de que con semejante concepción se relativiza una diferencia absoluta y que se abandona así lo que constituye la diferencia específica del hombre dentro de la totalidad del ser, es decir, lo que le concede su significación y dignidad, todo ello, ha caído en el olvido y, en primer lugar, debe ser nuevamente evocado. Primero debemos aprender a comprender qué significa que el conocimiento, según su esencia, sea conocimiento absoluto; que todo otro conocimiento, aunque sea de utilidad para tal o cual fin, sólo es conocimiento en la medida en que se apoya sobre el fundamento del conocimiento filosófico, y que éste no puede ser otro que un conocimiento absoluto.

La tesis de la identidad de pensar y ser no dice nada más que esto: el conocimiento sólo es conocimiento cuando es absoluto.

De acuerdo con su esencia, el conocimiento se orienta hacia lo que es, hacia el ser. Es absoluto cuando el ser no se le contrapone como algo extraño, como otro, de lo que el conocimiento captaría sólo una parte, mientras permanecería aun algo más allá que le está vedado; sino cuando se adueña del ser hasta la total adecuación, de tal suerte que no queda nada fuera que no haya pasado al conocimiento, que no haya llegado a la total adecuación con éste: *adaequatio rei ac intellectus*. Dicha *adaequatio*, empero, no debe ser comprendida como si se tratara meramente de la adecuación de dos cosas iguales, como, por ejemplo, se puede lograr el ajuste de dos triángulos congruentes, pues en este caso siguen siendo dos. Hay algo más en lo que se dice del conocimiento absoluto: no se trata de la adecuación de dos cosas iguales en la que se conserva su dualidad, sino de una adecuación que significa identidad: "lo mismo es el pensar y el ser". El pensamiento de Occidente, desde Parménides hasta Hegel, ha tendido hacia un fundamento en el que tiene su asiento tal identidad; al mismo tiempo, dicho fundamento no lo es sólo del pensar, sino también de la vida — comprender esto, justamente, nos resulta hoy muy difícil. (*Grund* [fundamento] está entendido en lo anterior no como *causa*, sino como *principium, fundamentum*, ἀρχή). En efecto, solemos considerar el pensamiento, el conocimiento, como una clase especial de sucesos de conciencia separados de los restantes; ya no lo aprehendemos en su raigambre en la totalidad de la existencia humana. Por ello, primero debemos aprender a comprender nuevamente el sentido de la afirmación de la identidad de pensar y ser en la que se funda el carácter esencial del conocimiento entendido como conocimiento absoluto.

Ahora bien, si echamos un rápido vistazo a algunas de las principales fases del desarrollo de ese problema, puede surgir la impresión de que la filosofía no es otra cosa que el despliegue autosuficiente de determinados problemas — sin

embargo, también en este caso tenemos que mantener despierta la conciencia de que la filosofía, en su plena concreción, es algo más. En efecto, su despliegue es un movimiento de la vida, soportado por el fundamento vital de la época respectiva, el cual experimenta en cada época su captación conceptual; la filosofía, por tanto, es lo de suyo evidente de cada época captado en el concepto, elevado al concepto [2]; de tal suerte, pues, que la historia de la filosofía jamás puede ser exclusivamente historia de los problemas. La siguiente visión de conjunto, por tanto, debe ser comprendida con estas reservas. Es natural, por lo demás, que tal visión, en vista de su brevedad, deberá valerse de una simplificación totalmente formal del desarrollo real, mucho más complicado.

Para los antiguos, la identidad de ser y pensar era, en cierto modo, algo de suyo evidente. Enunciado en primer lugar por Parménides, tal principio encontró su total desarrollo y su fundamentación en Aristóteles: la intuición teorética, en su forma perfecta sólo posible para Dios, es νοήσεως νόησις, pensar del pensar. Ello no significa un pensar vacío girando sobre sí mismo: pues, en cuanto el pensar no tiene otro contenido que él mismo, abarca la totalidad del ser. Para comprender dicha aserción, debemos recordar que νοῦς, esto es, el espíritu *(Geist)*, es el lugar de las ideas, del εἶδος. Dicho εἶδος consiste en el aspecto que brinda el ente, pero no a partir de sí mismo, puesto que el ente llega a ser tal sólo gracias al εἶδος. El espíritu trae la ὕλη, lo no-ente, de tal modo a un aspecto, que mediante tal aspecto deviene ente, es decir, unidad objetiva y captable.

¿Qué se expresa en tal contraposición de εἶδος e ὕλη? El hecho de que no es algo evidente de suyo que nosotros poseamos un mundo de objetos. El primer supuesto para iniciarse en el pensar filosófico consiste en descubrir que la

[2] Por cierto, con ello tampoco se agota aún el concepto de filosofía. Al respecto, cfr. más adelante págs. 119, 170 y 267.

realidad no es simplemente la firme solidez que cae dentro de la conciencia. Hoy, tal vez, dicho descubrimiento nos es más fácil, en virtud de la revolución de la física moderna que disuelve los últimos restos de todo lo consolidado en puros centros de energía. El hecho de que tenemos un mundo de objetos significa que ellos son para nosotros algo capturable, algo de lo que podemos decir: *es* esto y aquello. De este modo se concibe el ente como algo general. Pero ¿cómo es posible reunir la multiplicidad de los individuos de modo que, abstrayendo de la experiencia, podamos formarnos conceptos generales? La idea, el εἶδος es el punto de vista que nos guía en tal cuestión. Únicamente sobre la base de dicho aspecto llega el ente a ser visible en conjunto, fijable y concebido. Así pues el εἶδος se convierte en lo general en el concepto. La efectuación del εἶδος, por tanto, consiste en proporcionarse un aspecto y, en tal aspecto, permitir que la materia llegue a ser ente. También podríamos decir que en el descubrimiento de la idea realizado por Platón y Aristóteles reside el descubrimiento del *a priori*. En la experiencia se nos da lo diverso como siendo; la idea, εἶδος, hace que nosotros en general tengamos la posibilidad de captar lo dado como siendo. Y en cuanto el νοῦς, a su vez, es el lugar de las ideas, por tanto, es idéntico con el ser. No existe aquí pues una separación de pensar y ser; todavía en este momento, el νοῦς —que no es concebido como una interioridad contrapuesta a una exterioridad— es un principio que gobierna el cosmos y en el que el hombre participa durante toda su vida; por ello el conocimiento humano es posible sobre el fundamento de la previa identidad de pensar y ser en el νοῦς.

En esta forma estaba garantizada en la antigüedad la identidad de pensar y ser y, con ello, el carácter del conocimiento entendido como conocimiento absoluto: conocer es participar en el ser en su totalidad dirigido hacia la totalidad, apoderándose de él, adecuándose a él, allí donde es

conocimiento perfecto. El conocimiento, por tanto, no es nada que se contraponga indiferentemente al ser, de modo que éste en sí mismo permanezca igual, sea conocido o no. Antes bien, el conocimiento es el transparentarse del ser para sí mismo; la idea es la visibilidad del ser para el νοῦς y en el νοῦς, el cual, a su vez y según esto, no es otra cosa que el ser, hecho visible para sí.

Tal identidad de pensar y ser, incuestionable para los antiguos, se problematiza a partir del momento en que, en virtud de la conciencia cristiana de la vida, tiene lugar un cambio en el concepto del espíritu. El ser supremo ya no es entonces un principio que domina la totalidad del cosmos, sino la persona divina. Con ello se concibe la estructura fundamental del espíritu como subjetividad, como interioridad, y se separan el mundo interior y el mundo exterior: se desgarra la antigua unidad de pensar y ser.

Pero el hecho de que el ser se capte en el pensar, de que subsista la posibilidad de la *adaequatio*, se garantiza por cuanto todo ente, en cuanto creado, ha sido creado de acuerdo con las ideas del espíritu divino. La relación del intelecto divino con el ser creado finito es una relación entre el origen primordial y lo originado. El intelecto humano posee la posibilidad de captar el ser justamente porque es imagen fiel del intelecto divino. La adecuación entre sus ideas, que le son innatas en virtud de su carácter de creatura —para las que luego a partir de Leibniz surge la denominación de ideas *a priori*— y el ser, está asegurada por el hecho de que tales ideas no son sino la copia de aquellas que en Dios constituyen el prototipo según el cual es creado el ente. Este pensamiento se presenta constantemente en la Edad media y aun en el racionalismo hasta Christian Wolff. Sobre él se funda la adecuación entre el *ordo idearum* y el *ordo rerum*. De esta manera es salvado el abismo entre el mundo interior y el mundo exterior, abierto por la interpretación subjetiva del concepto de espíritu. Queda fuera de

duda, por ello, la posibilidad de captar en el conocimiento el ser tal como es en sí. El intelecto humano, en su carácter de intelecto creado por Dios a su imagen, y en virtud de sus ideas innatas *a priori*, posee la capacidad de apoderarse del ser. Así pues, aun cuando no subsista la estricta identidad de pensar y ser, admitida por la antigüedad, permanece incólume el carácter del conocimiento entendido como conocimiento absoluto: absoluto en el sentido de que posee en sí mismo la capacidad de captar el todo del ser y el ser supremo, esto es, Dios, tal como Él es en sí, y ciertamente, por vía analítico-deductiva a partir de las ideas innatas. Tales ideas tienen que coincidir con el ser, pues el intelecto humano con sus capacidades es la imagen fiel del intelecto divino según el cual está creado el ente. La conciencia, por tanto, está completamente cerrada en sí misma —"las mónadas no tienen ventanas"—, nada penetra desde afuera ni necesita hacerlo. La experiencia, al fin y al cabo, no da nada nuevo, sino que es tan sólo la confirmación de lo cognoscible en virtud de las ideas innatas. El intelecto humano, con sus ideas innatas, consiste en la capacidad de copiar dentro de sí al ente tal como éste es en sí.

La crítica de Kant, en la que se presenta una nueva concepción de lo que constituye la esencia del sujeto, de la conciencia, de la interioridad, se dirige contra la posición recién mencionada, y desarrollada en su forma más clara en los sistemas de Leibniz y Christian Wolff. Por sí misma la conciencia humana con sus conceptos innatos no es capaz de captar la totalidad del ser; en efecto, ella necesita que le sean dados sus contenidos. La intuición sensible, por tanto, no es inesencial respecto a la posibilidad del conocimiento; no es la mera comprobación posterior de lo que también puede ser conocido en sí, en forma pura, a partir de conceptos. La convicción de que la conciencia no es la *tabula rasa* en que sólo por medio de la experiencia puede inscribirse algo, sino que debe poseer en sí estructuras que en general

posibiliten la experiencia y el conocimiento mediante la experiencia, es una convicción que permanece incólume. Los objetos, en efecto, no son algo que simplemente esté ahí y sólo deba ser captado; su objetividad, es decir lo que hace que justamente existan para nosotros como un ente estable, es una efectuación de la subjetividad. De no ser así, no podría comprenderse cómo la multiplicidad que nos ofrecen los sentidos llega a ser unidad de modo tal que se convierte en algo cognoscible, esto es, asible, objeto. La conciencia contribuye con el esquema [3] de la objetividad que posee en sí. Tan sólo dicho esquema configura el horizonte del ser — se trata, por tanto de la función que la antigüedad confería al εἶδος, y que ahora, debido a la interiorización, tiene que ser concebida como una efectuación de la interioridad, de la subjetividad. Es mérito imperecedero y permanente de Kant el haber expuesto en forma clara y por vez primera este sentido del *a priori*.

Sin embargo, lo que la subjetividad aporta de sí no basta —en la manera como lo admitía la filosofía anterior a Kant— para que tenga lugar el conocimiento. Ella sólo aporta la forma del conocimiento posible a la cual debe dársele sus contenidos. Éstos son dados por medio de los sentidos, en cuanto los sentidos son afectados por las sensaciones. El intelecto humano, según esto, es concebido como entendimiento finito, en oposición al intelecto divino, el cual, intuyendo, esto es, en el intuir las cosas mismas es a la vez productor. Debido a esa imposibilidad de prescindir de lo dado que caracteriza al entendimiento humano en cuanto entendimiento finito, receptivo, se delimita también el alcance de lo que la subjetividad aporta de sí, o sea, de sus representaciones *a priori*, del esquema que produce y sobre cuya

[3] La expresión esquema *(Schema)* fue elegida aquí debido a su carácter plástico. En el sentido de Kant habría que hablar, más correctamente, del "concepto" del objeto que, mediante la esquematización, es aplicable a las "apariencias" *(Erscheinungen)*.

base, tan sólo, existen objetos para nosotros; y se limita precisamente a lo que nos es dado por mediación de los sentidos, es decir, se limita al ámbito y a la conexión de la experiencia. Las representaciones *a priori* consisten tan sólo en la regulación de lo que es accesible en la experiencia; de tal suerte que, en virtud de las representaciones *a priori*, eso accesible se encuadra en la unidad de la experiencia y no cae fuera de ella. La representación de la causalidad, por ejemplo, significa una regulación semejante; lo que no se somete a ella no podemos instalarlo en la unidad de la experiencia – tal sería el caso, por ejemplo, de los objetos de una alucinación. Podemos aclararnos la función regulativa de la representación *a priori* de la causalidad con respecto a la unidad de la experiencia efectiva, contraponiéndola al mundo de los sueños, no regulado causalmente. El ser de los objetos cuyo horizonte es perfilado por tal regulación, se determina, por tanto, como apariencia *(Erscheinung)*. El ser posibilitado por la efectuación de la subjetividad no es lo que son las cosas en sí. Es tan sólo lo que puede ser dado en la conexión de la experiencia. En tal conexión, precisamente, no encontramos aquellos objetos que satisfacen los intereses últimos y auténticos del pensamiento humano: el todo absoluto, Dios, la causa última que no depende a su vez de otra causa, etc. El conocimiento de tales objetos últimos a partir de conceptos *a priori* –como postulaba la filosofía anterior a Kant– es tarea vedada al intelecto humano. Dicho de otra manera: al reflexionar sobre la posibilidad que posee la subjetividad de señalar *a priori* un esquema, de perfilar el horizonte de los objetos posibles, sólo encontramos el *factum* de la imposibilidad de prescindir de lo dado, pero no la razón última para que algo nos sea dado. El carácter del conocimiento humano entendido como conocimiento absoluto es puesto así en cuestión. El abismo entre la subjetividad, con su capacidad de conocer *a priori*, esto es, de configurar anticipadamente el horizonte del ser, y el ser en sí,

las cosas tal como son en sí mismas –en síntesis: el abismo entre el conocer, en el sentido de capacidad de la subjetividad, y el todo del ser, que abarca también al ser supremo, a Dios–, se ha convertido con esto en un abismo insalvable. Dios, tal como Él es en sí, es inaccesible al conocimiento teórico. El camino hacia Dios, en cuanto camino de la demostración gnoseológico-deductiva a partir de conceptos, está cerrado para el entendimiento humano. De tal forma, también la oposición entre la certeza del conocimiento y la certeza de la fe, ha llegado a ser insuperable.

Dicha negación del carácter absoluto del conocimiento debía provocar necesariamente un antagonismo. La filosofía de Kant portaba en sí misma los motivos que impelían a superarla. En efecto, también el pensamiento de la cosa en sí, la cual debe permanecer cerrada en su ser para el conocimiento, es un pensamiento pensado por la subjetividad. La insuperabilidad del abismo entre pensar y ser es insoportable para el conocimiento, pues también esa misma dualidad es pensada por él y por él puesta en el pensar. El pensamiento, por tanto, tiene que concebirla como su producto, pues, de otra manera, no podría hablarse en modo alguno y con sentido de una dualidad. También el pensamiento de la imposibilidad del conocimiento de prescindir de lo otro, de lo que le es dado, es un pensamiento del sujeto; de tal suerte, éste tiene que retroceder por detrás del modo de su experiencia de sí mismo, modo que permite que lo conocido se le aparezca como distinto de él mismo. "El yo se pone a sí mismo y al no-yo." El pensamiento que se detiene en esta dualidad es un pensamiento finito que se apacigua en la oposición y no echa de ver que tal oposición misma es pensada en el pensamiento, puesta por éste.

El límite del planteamiento inicial kantiano estriba en el hecho de que la profundización que lleva a cabo en las estructuras del sujeto posibilitantes de la experiencia, no concibe tal sujeto a partir de su último fundamento. Deja frente

al sujeto el ser tal como es en sí, aun cuando inaccesible justamente en ese su ser en sí. No se concibe al sujeto como la raíz de dicha oposición entre él mismo, o sea, entre las estructuras que posibilitan su experiencia, y el ser en sí que yace más allá de la experiencia; o, dicho de otra manera: no se concibe al sujeto como la raíz de la diferencia entre sus dos "ramas" —sensibilidad y entendimiento—, es decir, como el único que establece esa misma diferencia. Por ello, el retroceso hacia las profundidades de la subjetividad se detiene a medio camino. El intento del idealismo alemán consiste en alcanzar el fin de tal camino, consumado en la filosofía de Hegel.

¿En qué consiste tal ir hasta el fin de ese camino? En la comprensión de que el pensar, allí donde efectivamente es un pensar y no una captación irreflexiva *(gedankenlos)* de lo que simplemente está ahí, ya no admite en modo alguno un espacio para un ser que permanece fuera del pensar. El pensamiento filosófico en su punto más alto consiste en la pregunta por el fundamento último del ser. ¿Por qué es en general algo y no nada? En tal cuestión fundamental de todo pensamiento filosófico se revela el poder del pensar sobre el ser, es decir, el hecho de que el pensar puede poner en cuestión al ser. Pero en lo puesto en cuestión, al mismo tiempo, él no puede prescindir del ser. En efecto, en cuanto pensar, se expresa en el juzgar, el que debe hacer uso del "ser". Su destino consiste en el hecho de que sólo puede llegar a sí mismo en cuanto, expresándose, pone el ser. De esta manera el ser manifiesta su poder sobre el pensar. Pero tal poder no se manifiesta en ninguna otra parte que en el pensar mismo. Tan sólo en éste el ser llega a sí mismo, se muestra como lo que él es. El ser se revela en el pensar como lo que ya era previamente en sí. Sin embargo, aun dicho "ya-haber-sido-antes-en-sí" *(Vorher-schon-an-sich-gewesen-Sein)*, no es nada más que un pensamiento pensado en el pensar y nada fuera de éste. En efecto, es la subjetividad

misma la que produce el tiempo como forma de la intuición y, con ello, el supuesto para todo hablar de un antes y un después. El pensar, según esto, no es sólo el poder de alumbrar un ente ya anticipadamente en sí, sino el de llevarlo en general y por vez primera al ser. El ser en sí, por tanto, tampoco es otra cosa que lo puesto en el pensar. Nada permanece fuera del pensar; éste es completamente cerrado en sí mismo; él mismo es el ser. Así pues, el conocimiento, en cuanto conocimiento del fundamento de todo ser, es, según su esencia, conocimiento absoluto; la diferencia entre el ser y la nada, por su parte es tan sólo una diferencia puesta en el pensar, en cuya posición, únicamente, el ser se muestra como lo que él es. Es la diferencia que configura el fundamento para que en general sea el ente, y para que, luego, un determinado ente pueda sernos dado en la experiencia.

La lógica de Hegel no es nada más que la exposición de tal fundamento del ser, el cual, al mismo tiempo, constituye la posibilitación *a priori* de todo darse de un ente determinado, así como de todo enunciado sobre los objetos de la experiencia.

Hemos dicho que el ser se descubre en el pensar y que no puede descubrirse en ninguna otra parte. Ello significa que el pensar mismo es concebido como proceso, y no a la manera de la antigüedad, como la transparencia estática del ser en el νοῦς entendido como el lugar de las ideas. Ahora se trata, pues, de captar dicho devenir de lo absoluto con los medios de la lógica. Pero una proposición sobre el devenir llega a ser falsa ya en el instante siguiente, cuando lo que deviene ha devenido otro. La verdad comprobada en la proposición, por tanto, tiene que ser anulada *(aufgehoben)*, de suerte que la lógica cobra carácter de dialéctica. Debe ser "concebida, por consiguiente, como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Dicho reino es la verdad tal como es, sin velos, en y para sí misma. Por ello se puede decir que ese contenido es la representación *(Dar-*

stellung) de Dios como Él es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito".[4]

No sin razón se ha señalado que en la filosofía de Hegel fue llevada a cabo efectivamente, por primera vez, la unión del planteamiento antiguo del pensar con la conciencia cristiana de la vida. Y ello debe comprenderse en el sentido de que en dicha filosofía se ha repuesto la antigua identidad de pensar y ser. Sin embargo, tal identidad no ha sido simplemente mantenida como una identidad basada en lo objetivo, como la visibilidad estática e inmóvil del ser para sí mismo; antes bien, en la filosofía hegeliana encuentra su reunificación aquel antagonismo —que, como vimos, fue abierto por el giro interiorizante que llevó del νοῦς, entendido como principio substancial, al espíritu, entendido como interioridad— entre lo interior y lo exterior, entre sujeto y objeto. Ya no se concibe el pensar como una estructura del cosmos, de la substancia; sino que la substancia es concebida como sujeto, como subjetividad, pero ya no como substancia estática, sino como una substancia que viene a sí misma en el movimiento del pensar, como una substancia, pues, que se descubre paso a paso. El mismo Hegel entendió de tal modo el sentido de su obra y en ello se funda la impresión de haber alcanzado la terminación absoluta del movimiento del pensar occidental que experimentaron tanto él como sus contemporáneos y discípulos, es decir, una terminación más allá de la que no podría pasarse.

¿Por qué, sin embargo, dicha posición absolutamente consecuente, cerrada en sí misma y de una apariencia tan invulnerable desde afuera, no puede ser la última? ¿Por qué siguió luego aquel suceso que se designa como el derrumbe del idealismo alemán?

La autorrevelación de lo absoluto es el automovimiento del pensar. De esta manera, se concibe la subjetividad, en

[4] Hegel: *Werke,* T. III, pág. 35 y sig.

su más íntima esencia, como pensar, *res cogitans,* en el sentido de la tradición occidental. ¿Pero no es ella más que pensar? ¿Dónde encontramos el pensar si no en el hombre, como su pensar, como un suceso en su conciencia? ¿No es el pensar sólo un rasgo de la conciencia, junto a otros, basado en otros a los que presupone? La subjetividad concreta, el hombre concreto, existente, en efecto, ¿no es tan sólo la totalidad de dichos rasgos de la conciencia? Si se concibe la subjetividad como pensar, ¿no se pierde entonces el individuo concreto? Y si el pensar no se encuentra en otra parte sino en la conciencia del hombre, ¿no es una temeridad convertirlo en escenario de la autorrevelación de lo absoluto? En tal dirección se orienta la crítica a Hegel realizada por los jóvenes hegelianos, por Marx y Feuerbach en primer lugar; tales objeciones, sin embargo, se deslizaron muy pronto hacia un antropologismo, cayendo así en un nivel muy inferior al de la problemática señalada por Hegel.

En efecto, la sensibilidad de una nueva época se subleva contra la concepción abstracta del sujeto entendido como pensamiento. Los contemporáneos de Hegel, empero, permanecieron deudores de una solución, por cuanto no elevaron tales reparos a un nivel realmente adecuado al planteamiento hegeliano. Y con esto arribamos al punto en que debe insertarse la filosofía actual, si, en general, debe recobrar una base firme. Es nuestra convicción que hoy han llegado a ser visibles los planteamientos iniciales para dicha tarea.

A partir del idealismo, ya no puede abandonarse la comprobación de que lo absoluto no debe ser buscado en un "trasmundo" de substancias en sí, fuera de la subjetividad. Hay que preguntar, pues, ante todo, quién es tal subjetividad en la que lo absoluto debe revelarse para sí mismo. Para Hegel era lo universal, la razón universal. "La individualidad consciente tiene por esencia lo universal del espí-

ritu." [5] Pero las leyes según las cuales el espíritu, esto es, la substancia en cuanto sujeto, se revela para sí misma en configuraciones individuales siempre renovadas dentro de la historia del mundo, ¿son las leyes del pensar? Lo que constituye la individualidad de una época o de un individuo, la profundidad de su subjetividad, la profundidad del saber de sí mismo y del vivenciarse a sí mismo, ¿puede agotarse en el concepto, aun cuando sea en el concepto que se mueve dialécticamente? ¿No se encuentra en dicha individualidad un fundamento de la subjetividad a partir del cual ésta debe ser concebida y se concibe a sí misma como absoluta, como la subjetividad existente de modo concreto que no se agota en lo universal del concepto, sino que está enfrentada en el instante de su existencia a una tarea única e irrepetible cuya solución reza: autorrevelación de lo absoluto?

Por cierto, también el hecho de que es así, nuevamente, es una posición del pensar. En este caso, pues, se repite, trasladada al interior de la subjetividad, la oposición entre lo que es su pensar de modo puro, y lo que antecede a su pensar, interpretada por Dilthey, aproximadamente, como la "profundidad e inagotabilidad de la vivencia", o por Jaspers como las cifras de la trascendencia que es menester leer. También dicha oposición, en verdad, es, por su parte, puesta en el pensar, pero no como oposición entre un yo y un no-yo, entre un sujeto y una substancia, sino como oposición en el interior de la misma subjetividad.

¿Pero no significa esto que el existir —o sea, el cumplimiento concreto del instante en el que el individuo debe realizarse en lo que él es y puede ser— es inalcanzable por el pensar?

¿Se niega con ello el carácter del conocimiento como conocimiento absoluto? No; pues tan sólo en el conocer el

[5] *Phänomenologie des Geistes*, pág. 237.

hombre se cerciora de aquello que es así y que tiene que ser. El conocimiento dice la última palabra acerca de lo que es. Y dice la última palabra de tal modo que impulsa al hombre a ponerse frente a sí mismo, haciéndole ver la necesidad de acreditarse en la incomparable irrepetibilidad del instante de su existencia. El conocer sólo tiene sus límites allí donde comienza la necesidad del obrar, el cual, empero, es un obrar dentro de la nada, en la nada del conocimiento, nada que tan sólo en el obrar debe convertirse en ser cognoscible. El conocimiento es absoluto en cuanto hace ver al hombre que es así, que él en su existencia está puesto en el instante dentro del que decide mediante su obrar si acontece o fracasa en él la realización de lo absoluto. El conocimiento coloca al hombre ante la certeza absoluta de dicho "que es así", certeza en la que comparece ante la invocación de lo absoluto y experimenta la presencia de éste como el sentido de su instante. Tal certeza implica al mismo tiempo la incertidumbre de lo que vendrá y está puesto a su decisión, al servicio de la cual, únicamente, todo conocer práctico es instrumento de la vida.

¿Pero no sigue en pie entonces la pregunta del conocimiento por un fundamento de ese "que es así", por un estar a salvo en el saber de ese fundamento? ¿Y es tal saber otra cosa que la profundidad de la vivencia, inagotable en el concepto y más profunda que todo conocimiento posible? Con esto se negaría nuevamente el carácter del conocimiento entendido como conocimiento absoluto.

Tal saber, sin embargo, no es nada más que aquello a lo que tendía Hegel en el sentido de un saber absoluto; esto es, un saber que consiste en algo más que en el pensar abstracto, el cual debe ser superado por un pensar concreto. El saber absoluto de la filosofía no puede ser llevado, de ninguna manera, a una alternativa frente a la fe: "Por tal razón debe decirse que nada se sabe... que no se presente como una verdad sentida *(gefühlte Wahrheit)*, es decir,

como vivencia íntimamente revelada, como lo sagrado en que se cree."[6]

Ahora bien, la lógica de Hegel ¿alcanza tal pensar concreto? ¿O tuvo que convertirse en dialéctica porque no pudo prescindir de los medios conceptuales que le brindaba una lógica que originariamente fue lógica del ser estático, y no lógica de un absoluto que únicamente en el proceso se revela para sí mismo? ¿No se debió ello, por lo demás, al hecho de que en el método del análisis de la subjetividad, o sea, de la conciencia, estuvo coartada por los límites de una psicología que, en suma, era aun la psicología de las facultades propia del siglo XVIII? Tales preguntas nos enfrentan a los obstáculos cuya superación debe ser la tarea primera de la filosofía actual. Es una meta que la filosofía no debe abandonar la de elevar al saber la profundidad de la vivencia y, de tal forma, dejar que el saber se convierta en saber absoluto. El hombre, en efecto, no es otra cosa que lo que él se sabe.

Elevar al saber, para el hombre, lo que él mismo es: de ello depende que el hombre llegue a ser lo que tiene que ser. El fundamento de su existencia, por tanto, es la identidad de pensar y ser, insondable para el pensar abstracto.

[6] *Phänomenologie des Geistes,* pág. 605.

IV. EL ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA CONCIENCIA Y LA METAFÍSICA

1. El problema

"La sagacidad *(Tiefsinn)* es un síntoma del caos que la ciencia auténtica desea transformar en un cosmos, en un orden simple, completamente claro y resuelto. La ciencia auténtica, hasta donde llega su efectiva teoría, no conoce ninguna sagacidad. Cada fragmento de una ciencia acabada consiste en un todo de pasos conceptuales, inmediatamente evidentes, pero de ningún modo sagaces. La sagacidad es cosa de la sabiduría; la precisión y la claridad en sus conceptos, cosa de la estricta teoría. El proceso esencial de neoconstitución de la ciencia estricta estriba en la conversión de los presentimientos de la sagacidad en configuraciones racionales perfectamente claras."

Dicha sentencia, expresada por Husserl en la época en que comenzaba a ensanchar el método fenomenológico con vistas a configurarlo como un método universal filosófico, podría servir de epígrafe al proceder de todo el trabajo fenomenológico. Sin embargo, ¿no excluye ello la posibilidad de considerar conjuntamente el análisis fenomenológico de la conciencia y la metafísica? ¿No está contenida allí la negación de toda metafísica? Tal interpretación, en efecto, fue corriente en los tiempos en que comenzó a destacarse la obra de Husserl. La metodología fenomenológica y, en especial, el método del análisis de la conciencia, fueron acogidos como una suerte de ciencia neutral que, o bien

excluía ya en su actitud fundamental todo tránsito a la metafísica, o, por el contrario, podía ser superada por cualquier interpretación metafísica de sus resultados.

Entretanto, gracias a todo lo que se ha publicado de los escritos de Husserl, se ha puesto en entredicho la posibilidad de semejante interpretación y se ha visto que su fenomenología pretende conducir al punto de apoyo inicial de las cuestiones metafísicas; a pesar de ello, empero, aún no ha llegado a ser muy claro cómo la metafísica no sólo resulta posible, sino también necesaria a partir de tal punto de apoyo, y cuál debe ser la manera de su preguntar. Precisamente, si se entiende la fenomenología como método del análisis de la conciencia basado en la reducción fenomenológica, que es su núcleo más íntimo [1] –y no en el sentido vago y vulgar de una intuición de esencias–, se planteará correctamente el problema acerca de cuál debe ser su correspondiente metafísica. ¿Puede una filosofía cuyo principio y fin es el *ego cogito*, o sea, la conciencia en sus estructuras y efectuaciones, conducir a otra metafísica que no sea un idealismo subjetivo, es decir, la restauración de uno de los tantos "ismos" que por su multiplicidad y recíproca lucha han arruinado la metafísica y, con ella, la filosofía en su totalidad? Para una filosofía semejante ¿dónde permanece el "objeto", el "ser en sí", la trascendencia?

Para responder a tales preguntas no bastan los trabajos aclaratorios del sentido de la reducción fenomenológica contenidos en las consideraciones precedentes. Allí se habló de la reducción tan sólo en la medida en que era necesario para aclarar los problemas particulares en ellos planteados. Pero no han sido tratadas expresamente las ideas sistemáticas fundamentales de la reducción. El siguiente esbozo quiere contribuir a dicha tarea, es decir, a mostrar, por lo menos en rasgos generales, que la reducción no es únicamente un paso metódico previo, que una vez realizado puede dejarse atrás, sino que, antes bien, es la única base sobre la cual es aún posible la metafísica, tras los fracasados intentos hechos hasta ahora. Por cierto, la metafísica de que aquí hablamos no quiere ser "nueva", es decir, no significa el añadido de un nuevo "sistema" al sinnúmero de sistemas que han existido en la historia de la filosofía; ella significa la reasunción del problema que desde el comienzo de la metafísica occidental constituyó toda su realidad.

[1] Cfr. *supra* pág. 32 y sigs. y más adelante VIII, pág. 250 y sigs.

Gracias a esa referencia histórica, la pregunta por la relación del análisis fenomenológico de la conciencia y la metafísica cobrará una base sólida y una meta definida. La pregunta no debe basarse en un concepto de metafísica escogido arbitrariamente o fruto de cualquier ocurrencia gratuita. Por cierto, en la actualidad no existe un consentimiento unánime acerca de qué es propiamente la metafísica según su esencia. Aun en los manuales pueden encontrarse definiciones vagas de la misma, que la determinan, por ejemplo, como teoría de lo "suprasensible", de lo "en sí", y otras cosas por el estilo. El concepto de la metafísica, sin embargo, no debe ser relegado de tal suerte en lo indeterminado, ni tampoco debe librarse a la arbitrariedad. No es posible, por otra parte, que tal concepto nos sea prescripto por las así llamadas exigencias de la hora. Sin duda es justificada la reclamación que afirma que la metafísica no es un juego intelectual sin compromiso, sino que debe decirnos algo, que debe significar una ayuda para nuestra indigencia espiritual. Pero tan pronto como meditamos acerca de ella e, interrogando, buscamos una respuesta, no podemos comenzar con lo primero que se nos cruce por la mente.

Toda palabra que se ofrece como expresión de nuestro preguntar es una palabra de nuestro lenguaje que, junto con su contenido significativo, ha llegado a ser por un proceso histórico. Al usar tal palabra, pues, estamos ya entregados a una tradición, que bien puede estar olvidada y de-

formada, pero que precisamente en dicho olvido y en tal deformación nos domina invisiblemente y constriñe nuestra mirada en una dirección que quizá nos hace errar de antemano lo preguntado. Tan sólo cuando descubrimos ese oculto señorío estamos en condiciones de conferir a nuestras preguntas una expresión en virtud de la cual llegan a ser efectivamente nuestras, y no un extravío por los carriles trillados del pensamiento. Así pues, tan sólo teniendo en cuenta lo que fue la metafísica en su íntima unidad, desde su origen en Parménides hasta su culminación en Hegel, podrá decidirse lo que ella es y puede ser.[2] No es cierto, por tanto, como creía Dilthey, que el derrumbe del idealismo alemán haya traído consigo la terminación de la metafísica y la prueba de su inmanente imposibilidad. Tal suceso consistió meramente en la terminación *de una* forma histórica de la metafísica, cuyos problemas, empero, no han dejado de ser tales por el hecho de que dicha metafísica no nos brinde respuestas satisfactorias. Si puede mostrarse que la filosofía fenomenológica vive dentro de ese horizonte unitario de la metafísica occidental —y otro no poseemos, pues él es el destino bajo el cual estamos, de modo tal que negarlo sería caer en lo abismal, en la falta de base—; si puede demostrarse, por tanto, que la fenomenología, empuñada en su última posibilidad, reasume dichas preguntas y precisamente en el punto en que quedaron sin respuesta y en el modo exigido por la actual situación espiritual, tan sólo entonces podrá afirmarse que la confrontación de "análisis fenomenológico de la conciencia y metafísica" no es algo arbitrario.

Según ello, pues, seguir el camino que conduce de los

[2] Debemos insistir una vez más en el hecho en que aquí ya no es posible una confrontación con el concepto de metafísica desarrollado por Heidegger en su *Brief über den Humanismus*. Según nuestra opinión, lo que puede ser la metafísica, su esencia, aun en sus concreciones históricas, no se agota totalmente en la restricción "humanística" señalada por Heidegger.

planteamientos metódicos de la fenomenología a la metafísica, significa retomar el hilo de la tradición metafísica de Occidente, cortado desde la muerte de Hegel, y poner de relieve la eficaz continuidad de los planteamientos metafísicos que actúan como fuerza latente en la obra de Husserl. Si comprendemos que la terminación de la metafísica en el siglo XIX no fue un acontecimiento particular de la historia de la filosofía, sino el síntoma de una creciente pérdida de base de la vida moderna en general, y si se puede mostrar, por otra parte, que la fenomenología representa un retorno a la base que sustenta al Occidente, se aclarará también la pretensión, a primera vista exagerada, con que se presentó la fenomenología de Husserl, especialmente en la última fase de su desarrollo, es decir, la de ser no sólo renovación de los fundamentos de la ciencia y de la filosofía, sino instrumento para la renovación de toda la vida.

El presente trabajo, por tanto, no tendrá por objeto la exposición de la fenomenología de Husserl en su forma históricamente consolidada, sino, antes bien, la captación de una posibilidad involucrada en su planteamiento inicial.

2. El concepto de la metafísica

Desde su origen, la metafísica consistió en la pregunta por el ser. El hombre, abandonando la autocomprensibilidad de la vida en un mundo dirigido por los dioses, abandonando el incuestionado estar dentro de tal mundo en el que sólo el individuo resulta incierto respecto a su ser-ahí y a su ser-así, se admira; y su admiración representa el comienzo del pensar filosófico. Es el asombro ante el hecho de que el ente es; no que este y aquel ente son, sino que se nos manifieste un mundo en su articulado orden (ἐν πείρασι δεσμῶν).[3] La autocomprensibilidad de la base en que vivía

[3] Parménides, fragmento 8, 26 (Diehls).

el hombre míticamente ordenado, cede ante el asombro causado por el descubrimiento de dicha base; ante el asombro de que al expresar "es esto y aquello", el hombre puede fijar lo visto y vivenciado, y en tal fijación puede cerciorarse de un orden dentro del cual está él mismo. En el asombro, pues, llega a hacerse consciente el hecho de que al hombre se le revela el ente en cuanto ente, como aquello que él puede fijar como objeto y sobre lo cual puede convenir algo de modo cognoscitivo-judicativo; el hecho de que, en suma, la revelación del ser, su verdad, es el supuesto de la existencia humana. De este modo, la pregunta por el "sentido del ser", la pregunta por lo que mentamos propiamente cuando decimos "algo es" y "es de tal o cual manera", se convierte en la pregunta fundamental de la metafísica.

La pregunta por el ser, por las maneras en que puede hablarse del ser, se desarrolla por primera vez extensamente en la filosofía primera de Aristóteles. Si consideramos atentamente dicha obra, en la cual se basa toda la evolución posterior de la metafísica, veremos con claridad cómo ya en ese origen la metafísica no se presenta como un conjunto de presentimientos aceptados crédulamente, ni como promulgación de una sabiduría mística, sino como la marcha de pasos lógicos del pensar, cada uno de los cuales puede ser puesto ante los ojos con la evidencia de su consecuente derivación. Es claro, pues, que ya en aquel entonces la metafísica se presentó, de acuerdo con la frase de Husserl mencionada al comienzo de nuestro trabajo, como "un todo de pasos conceptuales, inmediatamente evidentes, pero de ningún modo sagaces", de tal suerte que esa primera forma general en que aparece la metafísica justifica su pretensión de ser ciencia.

La metafísica es la pregunta por las maneras en que se puede hablar del ser; tales maneras son diversas, de suerte que remiten a una jerarquía, ordenada según un más o menos ser. Dicha pregunta por las maneras y la jerarquía

del ser lleva, pues, a un ser tal que, según su rango, puede ser considerado como el ser supremo (ϑεῖον). Ahora bien, en cuanto la metafísica pregunta por el ser supremo, cobra la determinación de una ϑεολογικὴ ἐπιστήμη . El ser supremo se determina como νοῦς, "espíritu", pero no comprendido como una facultad subjetiva del hombre, sino como el orden del ser hecho transparente y manifiesto para sí mismo, al que está ligado y en el que participa el hombre por medio de su comportamiento cognoscitivo. Tal comportamiento cognoscitivo teórico-filosófico del hombre, por tanto, no es otra cosa que la expresa consumación de su unión con la totalidad del ser revelado en el conocimiento. Así se comprende que el conocimiento metafísico, en aquellos comienzos, no significa una relación abstracta y sin compromiso con la realidad, sino una apertura del ser que, al mismo tiempo, concede asidero y seguridad al existente humano. La teoría no es únicamente conocimiento, sino también aquella actitud vital en que el existente humano se realiza en su forma más alta y autosuficiente. La percepción cognoscitiva del νοῦς, en la medida en que el hombre participa de ella, es un comportamiento que abarca la totalidad del hombre. La certeza del conocimiento metafísico, según esto, es más que una mera certeza del conocimiento: es la total certeza de la unión del hombre con el ser en su totalidad y con el supremo ser.

Tal sentido y tal función del conocimiento metafísico se conservan aun luego de la innovación que introdujo el cristianismo respecto de la determinación del ser supremo. En lugar del νοῦς, entendido como el orden del ser impersonal y transparente para sí mismo, se presenta el Dios personal en su relación de yo a tú con el hombre. Dicha relación hace que el saber metafísico no sea un mero comportamiento puramente cognoscitivo, sino un comportamiento que abarca la totalidad del ser humano. La certeza en el encuentro personal con Dios, en la comprensión de su lla-

mado, iluminan al hombre y guían su conocimiento del ser. En este caso, pues, subsiste la unidad de saber y fe, fundada en la certeza de Dios. *Intelligo ut credam, credo ut intelligam.*[4] Dios es el más profundo fundamento de toda verdad, es la verdad, la revelación del ser mismo. Él es la luz del entendimiento, en la que reconocemos la verdad. De este modo, Dios no es sólo el supremo ser, sino al mismo tiempo el fundamento de posibilidad del conocimiento humano del ser. No existe oposición alguna entre filosofía y teología, entre fe y saber.

Sin embargo, a medida que tal desavenencia entre fe y saber se hace presente –debido a un proceso que se extiende a través de todo el pensamiento medieval–, el conocimiento filosófico pierde tal arraigo en la certeza del Dios personal. El camino del pensamiento filosófico se convierte entonces en el camino de un conocimiento puramente racional. Tomando por base el concepto aristotélico del conocimiento, se lo entiende como *cognitio per causas*, como la vía cognoscitiva por las causas, que avanza paso a paso en la prueba de los hechos presentados. Dios ya no es asequible al conocimiento en la inmediata forma del Tú, sino tan sólo como conclusión deducida a partir de las cosas que aparecen. Esa ruptura llega a ser perfectamente clara en una definición de la fe tal como la formulada por Santo Tomás.[5] La metafísica, dividido ya su núcleo esencial en ontología, o sea, teoría del ser en general y de los modos del ser en su multiplicidad, y en teología, es decir, en la teoría del ser supremo, es superada luego, en esta última parte entendida como *theologia rationalis*, por la *theologia revelata*, cuyas verdades y certezas están más allá de lo que puede alcanzar el conocimiento filosófico. Para la razón, es decir en el plano del conocimiento, Dios tan sólo puede deducirse como causa última, en virtud de lo conocido en el mundo. Pero la esencia peculiar de Dios en cuanto aquello que no se manifiesta, requiere la Revelación y la fe; no puede ser corroborada por vía demostrativa. El conocimiento metafísico del ser supremo, pues, deja de estar soportado por la certeza del Tú en el comprender, que, en cuanto comportamiento total, es más que un mero conocer. Se ha perdido la idea agustiniana de la inmediata certeza interior de la invocación del Tú, la cual unía fe y saber.

Al desmoronarse la certeza de la fe, separada desde ahora de la certeza del conocimiento, resulta que el hombre, en su conocimiento, está replegado y rechazado sobre sí mismo, sobre su aislado *ego cogito* al que el mundo y la totalidad del ser sólo pueden dársele como objetos de conocimiento. Tal es el paso dado por Descartes, consumando así el acontecimiento, preparado desde tiempo atrás, de la paulatina separación de fe y saber, y del desmoronamiento de la certeza de la fe. La *mathesis universalis* reemplaza a la ontología. De esta suerte, ya la filosofía de Descartes señala, en suma, el fin de la metafísica occidental. A partir de entonces, el conocimiento no es más un comportamiento humano referente al todo del ser y sostenido por la totalidad de la existencia, sino que es el rechazo del hombre hacia sí mismo; el conocimiento se convierte así en el instrumento con que el hombre debe ser capaz de dominar la realidad. Tal sentido de la moderna emancipación del hombre no se manifestó, en un primer momento, en la evolución del pensamiento alemán. La crítica de Kant surgió de la polémica contra los intentos de mantener las disciplinas de la *metaphysica specialis* como ciencias racionales; más tarde, de la posterior elaboración de los motivos kantianos, nació la filosofía del idealismo alemán. Ésta significó el ensayo por recuperar el conocimiento concreto que, desde un comienzo, determinó el sentido de la metafísica, es decir, un conocimiento que no es pura *ratio*. En tal respecto, la filosofía del

[4] *Serm.* 43, 7, Nº 9.

[5] *Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus (De ver. 14, 2).*

idealismo alemán puede considerarse como el último intento por salvar la metafísica en su función relativa a la existencia humana. Tan sólo tras el fracaso de dicho intento se hizo sentir también dentro del ámbito de la historia del espíritu alemán la consecuencia de aquella separación de fe y saber; y ello acarreó consigo, en el hegelianismo temprano y en el positivismo, la definitiva terminación de la metafísica.

Resumamos el resultado de esta mirada retrospectiva dirigida al origen y al sentido de la metafísica. Por una parte, vista desde el hombre, la metafísica es el recuerdo, por medio del pensar *(denkende Erinnerung)*, de la unión del hombre al todo del ser. Vista desde el ser, por otra parte, es la autorrevelación del ser en el *medium* del conocimiento humano. Tema de la metafísica es la pregunta por el sentido del ser, ser que es el origen de todo aquello de lo que podemos decir "es" y, al mismo tiempo, en su revelación, es la posibilitación de su conocimiento. Por ello, también puede decirse que el tema de la metafísica es la trascendencia, y esto en dos sentidos, que se logran entresacando los fundamentales de entre los muchos conceptos de trascendencia:

1) Designamos trascendencia, de acuerdo con Heidegger [6], aquel rasgo esencial del hombre por el cual éste sólo puede encontrar la base de su existencia en la unión al todo del ser conocido y por el cual le es posible el conocimiento del ente.

2) Por trascendencia comprendemos el origen del ente en el doble sentido de ἀρχή, que significa tanto su proveniencia como su esencia propia. Origen, en tal sentido, es lo que hace ente al ente, su carácter de ser; éste, por su parte, no es un ente, sino que sobrepasa al ente en su totalidad. Dentro de dicha acepción hablamos de la trascendencia

[6] *Sein und Zeit*, pág. 49.

del ser respecto del ente, entendida como fundamento de la posibilidad del ente y de su conocimiento. En la tradición de la metafísica, esa diferencia entre el ser y el ente fue concebida como diferencia en el orden jerárquico, de tal modo que se consideró al ser "supremo" tema de la metafísica. En tal concepción, empero, estaba implícito el peligro de perder de vista la diferencia esencial (ontológica), entre el ser y el ente; y así se malogró la pregunta por el sentido de la trascendencia del ser frente al ente. La primera tarea metódica de la nueva fundación de la metafísica consiste justamente en desterrar ese peligro.

Con ello queremos decir,

a) que toda metafísica debe partir del hombre y de su comportamiento cognoscitivo respecto del ser,

b) que el hombre, sin embargo, no es su tema único y definitivo, sino que éste es el ser mismo, en cuanto ser absoluto, tal como se descubre para sí mismo en el conocer.

Ahora bien, nosotros sólo hallamos conocimiento como nuestro conocimiento humano, es decir, como un suceso dentro de nuestra interioridad; por ello, tal suceso implica una ambigüedad para la metafísica, una ilusión *(Schein)*, que ella misma tiene por tarea aclarar.

De esta manera, hemos obtenido un concepto de metafísica que no es arbitrario ni vago; con él, por el contrario, se rehabilita el concepto de metafísica establecido primigeniamente en su origen y consolidado por una tradición bimilenaria.

De acuerdo con ese doble concepto de trascendencia, pueden calificarse de trascendentales a los conceptos de la metafísica, en dos sentidos: por una parte, siguiendo a la antigua tradición ontológica, según la cual dichos conceptos, en cuanto "trascendentales", son las determinaciones fundamentales del ente como ente, las cuales sobrepasan a todo ente determinado; es decir, son las determinaciones fundamentales del carácter ontológico del ente. Por otra

parte, aquellos conceptos son trascendentales en cuanto conceptos de las condiciones de posibilidad del conocimiento del ente, el cual no se funda en una desconocida raíz, sino en la revelación del ser para sí mismo, tal como es explicitado en los "trascendentales" en el primer sentido.

Pero, una vez que hemos comprobado el derrumbe de la antigua metafísica, podría preguntarse aún, ¿para qué se necesita la renovación y el restablecimiento de su antigua pregunta por el ser? La respuesta surge por sí misma de lo dicho anteriormente: la metafísica no es un atavío del pensamiento, sino la explícita consumación de aquella función de la existencia humana, es decir, de su trascendencia, sin la que no puede ser el hombre en modo alguno; de tal modo, por tanto, el derrumbe de la metafísica, en última instancia, ha llevado al derrumbe de la esencia humana. Tras ese derrumbe se impone necesariamente la tarea de la renovación de la metafísica.

3. La pregunta por el sentido metafísico de la reducción fenomenológica

Con estas breves indicaciones se ha perfilado el marco dentro del cual debe mantenerse la pregunta por la posibilidad de la metafísica basada en el método fenomenológico del análisis de la conciencia. A la terminación de la metafísica siguió el positivismo; por ello, no es casual que la fenomenología de Husserl se estableciera originariamente como una confrontación polémica con el positivismo, la que, en ciertos ámbitos, aportó la inmediata superación del mismo. Pero tal superación de los prejuicios positivistas, que condujo a la elaboración del "concepto natural del mundo", sólo tiene la función de ganar un punto de apoyo a partir del cual puede hallarse la entrada en la metafísica. Se trata, pues, de la obtención del punto de partida para el primer paso de la reducción fenomenológica, la reducción al *ego cogito*. ¿Cómo una metafísica con ese punto de partida puede satisfacer las exigencias implícitas en el concepto desarrollado de metafísica, es decir, cómo puede llevar a un conocimiento que signifique la unión del hombre a la trascendencia? ¿Podrá encontrar, con tal punto de partida, otra cosa que la subjetividad humana con su "conciencia" o, a lo sumo, convertirá a ésta, hipostasiándola, en lo absoluto? ¿Qué nos justifica a afirmar que lo absoluto es de la misma clase que la subjetividad o, al menos, emparentada con ella? En la experiencia encontramos la subjetividad como subjetividad de nuestra propia interioridad humana, como intimidad de la personalidad. ¿No excede de lo filosóficamente cognoscible y fundado afirmar que lo absoluto, Dios, es persona? No conocemos persona sino dentro de las relaciones personales del yo con el tú, es decir, en las relaciones comunicativas mantenidas dentro del mundo. La posición de un absoluto que debe ser subjetividad, persona, es posible, en todo caso, en la perspectiva de una creencia revelada, según parece; pero, desde un punto de vista filosófico, ¿no supone ello la admisión de un más allá, de un trasmundo, pensado a su vez, con una imagen insuficiente, según el modelo de nuestro mundo? ¿Cómo una metafísica que parte de la reducción al *ego cogito* podría conducir a otra cosa que a un Dios entendido como configuración de la fantasía humana? Tal imagen podrá ser luego investigada en lo que respecta a su origen, desde un punto de vista psicológico o según la historia de las religiones; con ello, empero, el hombre no alcanza a ir más allá de sí mismo de una manera auténticamente trascendente. Con otras palabras, ¿cómo puede ser una metafísica en sentido auténtico, es decir, en que se exprese el trascender del existente humano?

Para comprender esto debemos hacernos presente, a grandes rasgos, el sentido de la reducción fenomenológica, según la posibilidad establecida en ella.

4. La reducción entendida como "puesta entre paréntesis" y el ensayo de duda cartesiano

Husserl introduce la reducción fenomenológica como método de la suspensión del juicio, en la *epojé*; ella no significa abstenerse sencillamente de juzgar sobre la realidad del objeto mentado en el acto particular, sino un colocar entre paréntesis la tesis general de la actitud natural, o sea, la de la creencia en el ser que soporta nuestro ser-en-el-mundo en su totalidad.[7] Esto quiere decir: debe inhibirse toda posición judicativa de un mundo en sí entitativo; el mundo debe ser tomado puramente como mentado, tal como es mentado en la conciencia, exclusivamente como fenómeno de la conciencia. Debe inhibirse la creencia en el ser, entendida como base general de la certeza del ser del mundo en su totalidad, la cual constituye los fundamentos para toda posición de creencia *(Glaubenssetzung)* de un ente particular por medio del juicio. Lo que tal poner entre paréntesis significa para un acto particular, es sin más comprensible. Por ejemplo, en un acto perceptivo, lo percibido está ahí para mí como un ente. Inhibir esa creencia ontológica significa, por tanto, describir lo percibido exclusivamente en vista de su consistencia *(Bestand)*, o sea, tal como es mentado en cuanto percibido; así diferenciamos en él, por ejemplo, su color, su extensión, etc., del aspecto de la creencia ontológica, con respecto a la cual no tomamos posición. Sólo comprobamos reflexivamente que dicha creencia pertenece al contenido intencional de nuestra vivencia perceptiva, pero no la co-realizamos. Esto en lo que atañe a la reducción del acto particular a su consistencia puramente fenomenal, a lo mentado en él en cuanto mentado.

[7] Cfr. *supra* págs. 32 y sigs. 66 y 279 y sigs.

¿Qué significa, por el contrario, la desconexión de la tesis general referida al mundo en su totalidad? La comprensión de este punto es más difícil, pues, en verdad, el mundo jamás es objeto de una vivencia intencional de la misma manera en que lo es un ente particular en el mundo, por ejemplo, una cosa particular percibida. En la actitud natural no estamos jamás orientados hacia el mundo, sino siempre hacia algo mundanal que nos es dado dentro del horizonte abarcador y general del mundo.

La puesta entre paréntesis tampoco significa, en este caso, suponer, a título de ensayo, que no existe el mundo, ese mundo del que soy consciente. ¿Qué quiere decir, en efecto, suponer que algo no existe? En todo caso significa suponer alguna otra cosa en su lugar. Puedo suponer que una silla no está en su habitual sitio dentro de mi habitación. Pero entonces permanece incólume su contorno espacial; sólo que el lugar que ocupa la silla se piensa como llenado por otra cosa. Todo "no", por tanto, significa siempre un "no así sino de otra manera". Tal suposición, empero, es impracticable en lo que respecta al mundo entendido como un todo. En cuanto horizonte general de todo lo experimentable, el mundo no está abarcado a su vez por un horizonte aun más amplio, dentro del cual fuera pensable un "no así sino de otra manera".[8] Suponer la no-existencia del mundo significaría la absurda suposición de que yo no tengo en modo alguno tal conciencia justamente en el instante en que la tengo. No es casual, pues, que Husserl recurra al intento de duda cartesiano, en el que se presenta ya con toda claridad esta situación, para aclarar el sentido de la *epojé* fenomenológica. En efecto, la duda ensayada por Descartes es también una duda universal y no una duda en el sentido corriente, esto es, referida a un "no así sino de otra manera" sobre la base de la creencia en el mundo. Antes bien, es la

[8] Cfr. *supra* pág. 66 y sigs. Véase al respecto también *Husserliana*, T. VIII, pág. 266 y sig.

duda acerca de si en realidad corresponde algo a todo lo que yo vivencio como mi mundo, a todo lo que puede ser de tal o cual manera dentro de su horizonte. Dicha duda proyecta la posibilidad de un constante engaño, según el cual, al vivenciar el mundo en sus conexiones, yo me encontraría en una suerte de continuo sueño. Pero aun cuando sucediera tal cosa, todo sigue siendo como es para mi conciencia; nada se cambia; permanece la unidad de una experiencia del mundo con su respectivo contenido fenomenal, sólo que es justamente experiencia de un mundo de sueños y no del mundo real. El sentido del primer paso de la reducción fenomenológica, de la *epojé*, puede aclararse en relación con esta idea que constituye el trasfondo del ensayo de duda cartesiano. No se trata de una duda respecto al hecho de si nuestro mundo experimentado es real, no es la suposición de su no-ser, sino la abstención acerca de si todo el proceso de mi experimentar, junto con todo lo que fenomenalmente le corresponde en cuanto hecho de conciencia, es mediador de la realidad o es sólo experiencia de un mundo de sueños. Dicha abstención consiste en el poner entre paréntesis la tesis general de la actitud natural.

¿Qué resta entonces y cuál es el resultado posterior de esa puesta entre paréntesis? Permanece, como en Descartes, el *ego cogito*, la autocerteza de mi conciencia junto con lo mentado en ella, tal como es mentado. Sin embargo, esta coincidencia en los resultados del primer paso metódico no debe hacernos perder de vista la abismal diferencia del *ego cogito* de Husserl y del de Descartes, la cual hace que la fenomenología sea algo más que una mera renovación de una especie de cartesianismo. Descartes concibe dicho *ego cogito* —la única certeza que permanece indubitable—, por así decirlo, como algo puntual, o sea, como la imposibilidad de suprimir el yo-pienso en el preciso instante en que pienso. Se trata entonces de un hecho aislado, cuya única conexión con el restante contenido de mi conciencia consiste en

que esos actos del *cogito*[9] se presentan en sucesión en la conciencia, y uno de ellos, en cuanto el efectuado actualmente en cada caso, posee el carácter de la insuprimibilidad, de la resistencia a todo intento de duda. La conciencia en Descartes, según ello, es comprendida como una sucesión de actos particulares en el tiempo; y el tiempo, a su vez, es supuesto de modo tan evidente como el tiempo objetivo. Descartes no advierte que los actos particulares que se presentan en la conciencia, a su vez, están ligados por un lazo fenomenal, de tal suerte que ellos, en su ser-así *(Sossein)*, se legitiman conscienciálmente como productos de vivencias anteriores. Con otras palabras: Descartes desconoce la estructura de las implicaciones y las referencias intencionales pertenecientes a cada acto particular, las cuales, únicamente, hacen de tal acto lo que él es en cuanto momento de la conciencia fluente y lo demuestran como producto de una efectuación más profunda de la intencionalidad. Descartes, según esto, no tiene otro camino para arribar desde la intachable certeza del *ego cogito* puntual a otros conocimientos, que la vía lógico-deductiva, la cual lo lleva a la certeza del mundo exterior, entendido como el ámbito de la *res extensa*, haciendo el rodeo de la prueba de la existencia de Dios. Desde entonces, la "teoría del conocimiento" gira en torno de la relación "sujeto-objeto", en torno de la absurda cuestión de cómo el sujeto, saliendo de su inmanencia, puede alcanzar de modo deductivo y consecuente el "mundo exterior", los objetos.

¿Cómo debe entenderse, a diferencia de éste, el camino seguido por Husserl a partir del *ego cogito* ganado mediante la reducción? Se ha puesto entre paréntesis la tesis general de la actitud natural, o sea la de la creencia en el mundo; se ha tomado el mundo, con su consistencia general, exclu-

[9] Se debe recordar, en este respecto, que Descartes no comprende con el concepto *cogitatio* el mero acto de pensar, sino todo contenido de conciencia.

sivamente como fenómeno, y se ha dejado en suspenso la cuestión de si tal mundo, como consciencialmente existe, es un mundo real o un continuo mundo de sueños. Pero en esto reside el hecho de que el mundo como fenómeno, por de pronto, sólo puede conservar su vigencia como mundo exclusivamente para mí. Si debe quedar en suspenso la pregunta de si es mundo real o mundo de sueños, no subsiste pues ninguna posibilidad de afirmar que dicho mundo sea algo más que mi respectivo fenómeno, es decir, que sea nuestro mundo común: "Para los que están despiertos sólo hay un mundo único y común; pero al dormir cada uno se vuelve hacia su mundo particular."[10] La reducción, por tanto, significa en primer lugar reducción al yo propio de cada vez, absoluta subjetividad, como si yo fuera *solus ipse.*]

5. Los supuestos histórico-espirituales del método de la reducción

¿Qué se obtiene con ello? ¿Es dicha reducción al *ego cogito* en su absoluta soledad un mero experimento intelectual, más o menos arbitrario, tendiente a la obtención metódica de un punto de partida para la teoría del conocimiento? La referencia al ensayo de duda cartesiano puede mostrar, precisamente, que se trata de algo más, siempre que comprendamos el mismo a partir de la conexión histórico-espiritual en que se ha desarrollado, y no desde un punto de vista puramente gnoseológico. Dicho ensayo es el resultado de la definitiva separación de fe y saber, de la decadencia de la certeza de la fe que obliga a buscar una nueva base para el conocimiento filosófico. Sin embargo, las fuerzas de la tradición fueron poderosas aún durante mucho tiempo, e inmediatamente ocultaron otra vez el sentido radi-

[10] Heráclito, fragm. 89 (Diehls).

cal de esa tarea y la magnitud de la indigencia de que ella provenía. Se requirió aún un desarrollo de tres siglos para que tal misión se manifestara claramente. Así pues, si la metafísica no es otra cosa que la explicitación de un acontecimiento en que arraiga y del que surge toda existencia humana, y si, de acuerdo con nuestra precedente afirmación, el método de la reducción fenomenológica es el ininterrumpido esfuerzo por mantenerse sobre la base de la metafísica, entonces, la reducción metódica al yo aislado propio de cada caso, entendido como último y único punto de partida de la reflexión filosófica, sólo puede significar la explicitación de un suceso ya acontecido con nosotros, es decir, la desaparición de toda certeza de una trascendencia que, como poder objetivo, se contraponga a la subjetividad. Significa, por tanto, el tomar sobre sí la necesidad de un radical ahondamiento en la subjetividad, la cual, ya desde San Agustín, fuera indicada a la evolución espiritual de Occidente. En Descartes, la subjetividad sólo es vista parcialmente, en una forma que aísla a los hombres y los empuja a la absoluta soledad en la que ya no queda otra certeza que la conciencia de sí mismo: la absoluta subjetividad, el "residuo del anonadamiento del mundo".

Únicamente en vista de dicha conexión se puede comprender en qué medida la reducción fenomenológica es algo más que un mero experimento intelectual gratuito y arbitrario; cómo ella, antes bien, entendida como actitud pensante, es una posibilidad y una necesidad que tiene sus fundamentos existenciales en nuestra propia existencia y en la peculiaridad de su situación y de su procedencia histórico-espiritual. Pero la base de la tesis general sólo puede hacerse visible cuando uno se coloca fuera de ella. ¿Cómo es posible ello? La abarcadora unidad del mundo a que se refiere la creencia en el mundo que debe colocarse entre paréntesis, posee ya una significación puramente formal y por ello insuprimible en cuanto correlato de la unidad for-

mal del yo, que se mantiene aún ahí donde no subsista más la base unitaria de una creencia, en el sentido existencial de una cosmovisión abarcadora en la que el hombre, recogido en el saber de su puesto dentro de la totalidad del ser, encuentra su asidero. ¿Cómo es pues posible, teniendo en cuenta su significación formal fundamental, poner entre paréntesis la creencia en el mundo, y hacerlo en cuanto paso del pensar filosófico? Ese colocarse fuera, que constituye el supuesto para que pueda hacerse visible la base de la tesis general, es posible, únicamente, porque dentro del desarrollo histórico-espiritual y en sus resultados se han dado también las condiciones para ello. Tan sólo el hundimiento de la base de una certeza abarcadora de la totalidad del ser en sentido existencial, deja libre la mirada para aprehender la posibilidad de la nada del mundo, que, al mismo tiempo, es la posibilidad de la nada de la existencia humana. De tal suerte se ha originado una curiosa situación; en efecto, por una parte, el supuesto existencial para la posibilidad y necesidad de la reducción fue expresado sólo después de Husserl por Heidegger, quien, paradójicamente, rechazaba el método de la reducción, pues la interpretaba falsamente como la restauración de un cartesianismo meramente gnoseológico. Por otra parte, dicho pronunciamiento heideggeriano, junto con la fundamentación de la filosofía sobre la facticidad del existente, fue rechazado por Husserl, quien no reconoció allí la resonancia de una situación espiritual configuradora de su propio punto de partida. Husserl lo rechazó, evidentemente, pues creía que de tal forma tendría lugar la consolidación de una situación que su método precisamente intentaba superar. Ambos aspectos, sin embargo, se corresponden indisolublemente: el retroceso heideggeriano a la facticidad de la existencia finita humana consiste en tomar en serio las consecuencias de un desarrollo espiritual que determinó el destino de la edad moderna y que se expresó por vez primera de modo conceptual en la filosofía de Descartes, si bien su sentido permaneció embozado aún por mucho tiempo. Únicamente dentro de tal contexto se comprende el método de la reducción fenomenológica según sus presupuestos histórico-espirituales; justamente, la gran influencia de la fenomenología fue posible tan sólo porque ella surgió exclusivamente de la indigencia de ese instante histórico y señala el camino de su superación. Dicha situación inicial de la fenomenología, por tanto, está sometida también al destino de no poder buscar el camino a lo absoluto sino en la profundidad de la subjetividad. Sin embargo, en virtud de su método, la fenomenología ofrece la posibilidad de comprender la subjetividad en su eficacia, de tal modo que el ser rechazado hacia ella en su radical aislamiento no significa, como en Heidegger (al menos en *El Ser y el Tiempo*), un detenerse en la facticidad del existente finito; por el contrario, dicha facticidad de la subjetividad propia, ese residuo de la anonadación del mundo, se muestra como el acceso a la metafísica, al conocimiento filosófico de lo absoluto y de la subjetividad finita en su relación a la subjetividad absoluta, es decir a lo absoluto entendido como subjetividad. Con ello, el conocimiento filosófico recobra su originaria función de enlazar la subjetividad humana finita con el todo del ser absoluto.

Visto en tal conexión histórica, el método de la reducción pierde la apariencia arbitraria de ser un método escogido al azar que tiene aún en las primeras exposiciones de Husserl; despierta tal apariencia, justamente, porque Husserl está de un modo tan natural y evidente sobre la base de ese desarrollo que no le resulta difícil tal paso metódico; por otra parte, al comienzo, estaba lejos de él —originariamente matemático— una reflexión sobre los supuestos histórico-espirituales de su propia posición. Dicha evolución histórico-espiritual empujó al hombre, en la soledad absoluta de su conciencia, al ahondamiento en su subjetividad. Tal

es el retroceso al *ego cogito* en su "absoluta pobreza". Dicho retorno, pues, es únicamente la expresa consumación de tal estar arrojado sobre sí mismo del hombre en su aislamiento, o sea, de la pérdida de un ser en sí trascendente que se imponga de modo autocomprensible y evidente, y en el que puede el hombre encontrar asidero; pérdida que caracteriza el desarrollo espiritual de la edad moderna. Sin embargo, dicha expresa consumación no significa la confirmación de una pérdida sobrevenida, sino justamente el principio de su superación. Tan sólo en la radicalización de tal retroceso la subjetividad se revela en su esencia, entendida como intencionalidad, como un efectuar intencional configurador del origen. La mirada se libera y puede captar la plena estructura de la intencionalidad y, de tal suerte, la más íntima eficacia de la subjetividad. Ésta descubre que no es tan pobre que sólo le reste el camino de la inferencia lógica desde el *ego* aislado al "objeto", sino que ella posee en sí todo lo necesario para recomenzar a partir de ese último e ínfimo punto: ganar el mundo supone haber perdido el mundo. Ello significa que la reducción no quiere decir una derogación de toda certeza ontológica que sobrepase la autocerteza del *ego cogito*, sino que la expresión "colocar entre paréntesis", que también la caracteriza, debe ser comprendida al pie de la letra con la ayuda de la imagen del paréntesis; en efecto, lo puesto entre paréntesis no por ello desaparece, sino que sigue siendo en cuanto puesto entre paréntesis. Realizar la reducción significa, como próximo paso, construir nuevamente el mundo, pero con signo cambiado; es decir, no dejar simplemente el mundo como ente en sí, como lo extraño a la subjetividad, sino construirlo a partir de la posterior ejecución de las efectuaciones intencionales de las que surge el mundo; y esto significa: comprender el mundo en su origen a partir de la absoluta subjetividad.

6. La reducción entendida como reducción intersubjetiva

Con estas pocas palabras, en verdad, se indicó anticipadamente el resultado del método en su aplicación, sin que pudieran aún hacerse visibles los caminos a que se apunta. En efecto, queda en pie el hecho de que la reducción conduce en primer lugar al yo en su pobreza absoluta, es decir, a la respectiva subjetividad del yo que reflexiona y a su contenido intencional, al yo que se encuentra fenomenalmente referido al mundo; luego de la puesta entre paréntesis de toda vigencia del ser, no puede decirse acerca de tal mundo sino que es mundo únicamente para mí en cuanto *solus ipse*. ¿Qué se ha ganado pues con ello?

De la reducción resulta que el punto de partida para toda otra reflexión es el yo propio de cada caso, y éste no es tan sólo el respectivo punto del ahora (*Jetztpunkt*) actualmente viviente en el que yo realizo un determinado acto. Es la totalidad de la conciencia presente, y ésta es más que un dirigirse intencionalmente en un acto hacia tal o cual objeto intencional. Pertenecen al contenido concreto de la conciencia los horizontes en los que ella está y dentro de los cuales está fenomenalmente referida. En el caso de la percepción, por ejemplo, lo percibido lo es en primer lugar en cuanto algo percibido dentro de su contorno espacial; éste, por su parte, existe no por el hecho de que posteriormente sea objeto de un nuevo acto separado del acto originariamente presente; sino que se es simultáneamente consciente de tal contorno, entendido como el fondo del que se destaca lo percibido, lo cual sólo así experimenta su concreta determinación. De la misma manera, la vivencia presente, según su consistencia fenomenal, remite a su horizonte temporal. La dirección presente de la atención se muestra como motivada por una conexión del interés a

partir de la cual recibe su orientación el acto presente y a la cual yo puedo aclarar mediante la reflexión. Lo percibido está consciencialmente ante mí, caracterizado como lo que me es significativo en esta o aquella dirección a partir de dicha conexión del interés. Tomo nuevamente el objeto que ya me era familiar y conocido por una anterior ocupación. Y de tal forma, la vivencia singular se da como resultado de una historia de mi conciencia, historia que está implicada en dicho resultado. Todo objeto de mi conciencia tiene su estructura de algo conocido y familiar que remite a precedentes efectuaciones de la conciencia, en las cuales, por primera vez, se estableció esa familiaridad. Sólo sobre la base de tal estructura de la precedente familiaridad típica puede comprenderse en general la posibilidad de orientarse en el respectivo mundo circundante y un señalamiento de las posibles direcciones del obrar dentro de él. Lo que constituye para mí mi ahora en la respectiva vivencia actual, a que conduce en primer lugar la reducción, sólo es tal, por tanto, sobre el fundamento de las efectuaciones allí implícitas; éstas, empero, no son nada deducido, no son algo que pueda explicarme mediante una expresa conclusión que, a partir de lo dado, deduzca las condiciones de su manera de darse, sino que pertenecen a la consistencia concreta de aquella vivencia.

Sin embargo, podría objetarse, todas esas referencias se relacionan aún sólo al nexo general de mi conciencia en cuanto *solus ipse*, es decir, a la conexión de las experiencias precedentes sobre cuya base alcanza su contenido la presente vivencia; pero tales experiencias son justamente sólo mías, experiencia de mi respectivo mundo circundante, acerca del cual, tras la reducción, no puedo decir si es un mundo real o sólo la continuidad de un sueño en el que no puedo llegar más allá de la inmanencia de mi propia conciencia.

¿Pero no encontramos efectivamente algo más que esto?

Las propiedades constitutivas de las cosas, tal como nos son dadas en nuestra experiencia actual, no sólo poseen en sí rasgos que remiten a mi propia adquisición de experiencias precedentes, sino que son cosas que en sus propios rasgos experienciales *(erfahrungsmässig)* remiten a los otros, a los demás hombres que son con nosotros. La cosa de uso remite intencionalmente al que la produjo y a aquel para cuyo uso fue producida. De esta suerte, pues, el mundo de mi experiencia existe en general, consciencialmente, en cuanto mundo ya configurado antes de mi nacimiento por los otros; y ello no sólo vale respecto de las cosas que encuentro ya en el mundo, sino también respecto de todo lo que además sé, respecto de las normas según las que obro, las valoraciones de lo bueno y lo malo, etc. Éstas me son conscientes como algo que yo no he creado únicamente a partir de mí mismo, sino que yo obro así porque se acostumbra hacer así, etc. Así pues, el mundo, como correlato de mi yo reducido a mi auténtica posesión consciencial, y tomado puramente tal como me es dado en cuanto fenómeno, es vivenciado como mundo no sólo para mí, sino como mundo que comparto con otros que se da como nuestro mundo común. También los otros, pues co-pertenecen al sentido de su manera de darse, aun en el caso de que yo, en un determinado momento, me encuentre solo y no esté actualmente presente ningún otro, ningún tú. El otro, sin embargo, está co-presente, co-mentado, intencionalmente implicado en el modo en que me son dadas las cosas, las cuales remiten en sus rasgos a los otros. Y si yo, dejando de estar solo, entro en una comunicación actual con otro, tengo entonces la posibilidad de distinguir en tal comunicación lo que consiste en mi mera opinión subjetiva y mi eventual engaño respecto de las cosas y sus determinaciones, y lo que de todo ello se mantiene de tal manera que mis experiencias son corroboradas por el otro. En tal posibilidad de compartir con el otro se pone de manifiesto lo que en un determinado sen-

tido podemos designar mundo objetivo, en oposición al mundo que sólo es mío, como el mundo de los sueños. El mundo es objetivo en cuanto mundo intersubjetivo. Yo estoy referido intencionalmente a él, dicho más exactamente, no al mundo, sino a las cosas en el mundo, al ente mundanal, en la medida en que al sentido de su modo de darse corresponde un "no sólo para mí sino también para los otros". Tal comprobación no es empero algo posterior; sino que cuando yo, experimentando, me vuelvo hacia una cosa, ésta es de tal modo mentada por mí que, en cuanto cosa real, también puede ser experimentada en la misma forma por otro, cuando éste se presente.

Todo esto está implícito en el contenido concreto de mi *ego* en cuanto el ahora actualmente viviente: el mundo como mundo mentado y, por cierto, mentado como objetivo, esto es, como tal a cuyo sentido consciencialmente constituido pertenece ser no sólo mundo para mí sino también para los otros. Ahora bien ¿qué se ha ganado con ello? ¿No se trata de una afirmación arbitraria con la cual, por medio de un acto de violencia, salimos del ámbito inmanente de la conciencia –pensada en cierto modo de manera solipsista– al reconocer, simplemente, sin probarlo, una "trascendencia" frente a la conciencia, sólo porque es una trascendencia mentada intencionalmente por ella? ¿No son mentadas también en tal forma cosas como siendo "en sí", ello es, como permaneciendo en lo que respectivamente son en cuanto conscientes, aun cuando ya no estemos consciencialmente dirigidos a ellas? ¿No comienza aquí, en efecto, el problema de separar lo que es mera mención de lo que es realidad? ¿Puede solucionarse tal problema aludiendo simplemente al hecho de la mención, la cual, empero, no es en cada caso sino mención de mi respectiva conciencia? ¿No deberíamos admitir también, en tal caso, la vigencia de las cosas como siendo consciencialmente, por el mero hecho de que ellas son mentadas de tal modo? ¿Qué "criterios" nos

restan entonces para distinguir entre mención y realidad? En verdad, con todo ello no hemos salido aún del ámbito de lo "mentado en cuanto tal", entendido como correlato de nuestro nexo de vivencias. Entre esas vivencias, empero, encontramos algunas a cuyo sentido pertenece la referencia intencional a los otros, a los demás hombres que son ahí con nosotros. Si seguimos tales referencias, por tanto, encontramos a los otros entre nuestros objetos intencionales; y caemos en la cuenta de que hablar de la objetividad del mundo quiere decir: "ser no sólo para mí, sino también para los otros". Sin embargo, esto no es todavía nada más que la mostración de lo que pertenece a la concreta consistencia de mi propio nexo de conciencia, o sea, al ámbito de su inmanencia. Naturalmente, pertenece a ese sentido el hecho de que ella es "mención" de la "trascendencia", un estar referido a ésta en el mentar, pues sin dicho estar intencionalmente referido la trascendencia no tendría en general sentido alguno captable y descriptible. Pero ¿hasta qué punto puede romperse con ello el marco del *ego* aislado en sí, del *solus ipse*?

Ahora bien, existe una diferencia esencial entre el sentido en que es dada una cosa y aquel en que, por otra parte, es dado otro "sujeto", es decir, un ente que, a su vez, es en el modo del tener conciencia, por rudimentaria que ésta sea. En una afirmación que diga, por ejemplo, que una cosa subsiste "en sí", independientemente del respectivo ser experimentada, está siempre implícita la idea: si existe un camino de posible experiencia desde lo ahora dado a dicha cosa no experimentable, ésta ofrecerá entonces tal y cual aspecto. Ella se agota en ser un ser para una posible conciencia. También lo fácticamente inexperimentable, aquello a lo que no conduce camino alguno de una experiencia efectivamente pensable, es empero pensable en general y con sentido tan sólo como algo a que está referida una posible experiencia. La suposición de un pre-mundo con sus

UNIVERSIDAD de BUENOS AIRES
INSTITUTO DE FILOSOFIA
FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS

seres vivientes, en una época en que no hay motivo para admitir que ya existieran hombres en él, implica necesariamente la siguiente idea: si hubiera existido la posibilidad de observación por parte de un sujeto humano, entonces dicho mundo hubiera ofrecido tal y cual aspecto. Semejante correlación entre la idea de un ente y la idea de un sujeto posible para el cual aquél es ente, es insuprimible. Aun el protomundo de hace millones de años no es sino un horizonte de pasado de nuestro propio mundo del presente; un horizonte cuyas estructuras son investigadas por medios científicos. Se trata de un horizonte del que tenemos conciencia en cuanto horizonte comunitario. Corresponde al sentido de tal mundo objetivo que se extiende en el pasado infinito, el hecho de que él es mentado como mundo de la comunidad humana; no inferido únicamente por las efectuaciones de la conciencia propia de cada caso, sino en el obrar en conjunto con los otros, los que, en cuanto tales, son co-mentados, contribuyendo y cooperando con el intercambio y la recíproca admisión de experiencias, al aprendizaje y a la tradición. Hasta aquí, pues, nos hemos referido al sentido del hablar del así llamado "mundo objetivo".

Sucede algo totalmente diferente en el caso de un ente que es en el modo de un tener mundo, esto es, como centro de una apertura —por más primitiva que se la piense— del vivenciar el mundo circundante. Ello corresponde justamente al sentido de la manera de darse del otro, del tú; o sea, corresponde a su sentido el hecho de que él es más que un sistema de polos intencionales, que él mismo es mentado y vivenciado consciencialmente como centro de efectuaciones intencionales que le son propias. Es en sí y para sí; y "mentado" precisamente de tal modo. ¿En qué medida se rompe con ello el ámbito de una inmanencia pensada de manera exclusivamente solipsista? ¿Qué nos autoriza a erigir como verdad dicha mención que pertenece al contenido de nuestra conciencia?

Nos autoriza a ello el principio intuicionista fundamental de la fenomenología, la teoría de la legitimación de toda intuición; es decir, la intelección de que no toda evidencia puede ser apreciada según *una* medida. Con dicha teoría se sobrepasan los límites del concepto de conocimiento determinante de la tradición, sobre cuya base la evidencia del tú resultaba un insoluble problema. De tal principio de la fenomenología se sigue que los objetos, en cuanto unidades fijas, o sea un mundo articulado objetivamente, no es lo último; en efecto, nuestro mundo, entendido como mundo de la experiencia originaria, no es sencillamente un mundo de objetos fijos en relación a los cuales, luego, habría que plantearse la cuestión de cómo puede constituirse su imagen a partir de lo dado a los sentidos, a partir de los últimos átomos, de los datos de la sensibilidad. Antes bien, tales unidades fijas y objetivas son a su vez productos de una estructuración que tiene lugar en la conciencia. En tal estructuración domina en primer lugar la unidad no estructurada de la impresión total, de una impresión, pues, que no se constituye primariamente a la manera de un mosaico de datos sensibles, sino que posee ya sus principios de configuración determinados por cualidades de expresión. Esto se corrobora con los resultados de la psicología evolutiva, que nos enseña que en las etapas primitivas de la conciencia —aun de la conciencia animal—, antes de toda posibilidad de captación de lo individual como objeto fijo con sus notas, la impresión total diferencia primero según cualidades expresivas. Ya un bebé, por ejemplo, aun antes de que pueda distinguir los contornos determinados de un rostro y sus rasgos particulares, posee la capacidad de diferenciar la expresión amable o enojada de un rostro; del mismo modo que un perro reacciona de distinta forma a un gesto amistoso o a uno amenazador, en lo que, por cierto, se dan ocasionalmente algunos "malentendidos". Está fundado asimismo en la esencia de la evolución anímica el

hecho de que las primeras formas de las imágenes del mundo aprehendan el ámbito general del ser expresándolo no sólo como animado, sino como vida, querer; la captación del mundo como conjunto de "meras" cosas inanimadas es tan sólo un producto tardío de una larga evolución, de un proceso abstractivo a partir de la impresión general originaria, de la que luego, mediante efectuaciones intencionales que habrá que describir más detalladamente, se desprenden las meras cosas cerradas en sí como firmes unidades objetivas. La pregunta por un ser en sí trascendente al sujeto y a su inmanencia está de antemano mal dirigida cuando admite el mundo como un conjunto de cosas firmes, de objetos, como si esta fuera la estructura de su originaria manera de darse y sólo hubiera que indagar las correlativas efectuaciones subjetivas de su constitución a partir de los datos sensibles. De tal manera se desconoce que dicha determinación del mundo en cuanto mundo de meros objetos es a su vez producto de una apropiación del ente que tiene su origen en horizontes de intereses muy determinados del originario ser-en-el-mundo.

La manera del darse el tú, el otro, es por tanto mucho más originaria que la de la mera cosa, del objeto; y no comprendemos qué es nuestro mundo en cuanto correlato de nuestra conciencia personal *(Ichbewusstsein)*, si tratamos de construirlo como un mundo de objetos a partir, simplemente, de sus productos acabados — uno de los cuales es mi propio sujeto personal contrapuesto a los objetos. Esa manera originaria de darse el tú, el otro —designada con la deficiente y equívoca expresión "proyección sentimental" *(Einfühlung)*— no tiene nada que ver con sentimientos; es una manera de darse más originaria aun que la distinción entre mero conocimiento y sentimiento. Ella es, por tanto, una evidencia que co-pertenece a la consistencia de lo que constituye nuestra conciencia en su plena concreción. Cuando me pregunto qué encuentro como correlato de mi conciencia en el momento en que reflexiono sobre mí, la respuesta que se ofrece más a menudo es la siguiente: "Encuentro objetos." Tal respuesta induce en error y no acierta con la concreción de la vivencia experiencial. En efecto, entre tales "objetos" pueden también estar los otros; y aun cuando ellos no estén actualmente presentes, las cosas de nuestro contorno, como vimos, sólo son comprensibles en su sentido intencional mediante la referencia a los otros. Hay una tentación tradicional consistente en considerar también a los otros como objetos junto a los demás objetos del mundo; con la salvedad de que se les añadiría a ellos algo que hace que no sean meros objetos, es decir, que sus notas sensibles son portadoras de cualidades expresivas de las que inferimos una interioridad que les es propia. Sin embargo, el otro no es dado en primer lugar como objeto al que, además de su ser-objeto, se le pegara el rótulo: objeto cuyas notas cósicas, aparte de su contenido cualitativo, de sus cualidades sensibles, posee aun una significación que expresa su interioridad. De esa manera tampoco podría explicarse en general la inmediata comprensión de la expresión en una etapa evolutiva en la que el mundo aún no es experimentado en modo alguno como un mundo estructurado en objetos claramente diferenciables y con notas constantes. Por tanto, aun antes de semejante captación de objetos se halla la captación del tú mismo entendido como centro de una vida propia — en lo que, naturalmente, la tajante separación del yo y del tú, y la conformación de una conciencia específica del yo, como es sabido, es por su parte sólo el resultado de una evolución. Ciertamente, se trata de hechos empírico-genéticos, que, sin embargo, proporcionan el hilo conductor para encontrar el orden de fundación *a priori* de la apropiación del mundo efectuada en las vivencias.

La evidencia del tú posee su propia manera de justificarse, diferente de la justificación de las meras cosas en la

experiencia. Los objetos exteriores se dan en "scorzos" (*Abschattungen*) sobre la base de los "datos" (*Daten*) sensibles. Que una cosa de percepción mentada por mí sea efectivamente una cosa material, no necesita exponerse de golpe, sino, tal vez, sólo mediante la concordancia de los datos ópticos con los táctiles, es decir, en un proceso de la experiencia en el que ella, paulatinamente, se muestra como cosa material concreta. El otro, por el contrario, se da en forma totalmente inmediata y de una sola vez; su cuerpo es dado como una unidad animada desde adentro, cuyos movimientos comprendo no como un ser-movido desde afuera, sino como un "yo me muevo", del mismo modo que mi propio movimiento de asir, por ejemplo, me es inmediatamente consciente —en la unidad de la conciencia de la cinestesia con el impulso vivificante de la voluntad— como un "yo me muevo". Posteriormente puede investigarse analíticamente la subordinación de determinadas notas exteriores a determinadas propiedades anímicas; pueden examinarse los rasgos del otro con vistas a su valor expresivo. Pero con tales rasgos particulares no se constituye la evidencia originaria y total del tú —de un tú en contraste con el cual, únicamente, yo puedo a mi vez encontrarme como un yo—; de modo que, visto ya desde este ángulo, se comprende cómo la concepción de un yo encapsulado en sí mismo con sus propias vivencias y su inmanencia no acierta con el estado de cosas originario. Por cierto, también conocemos al otro, en primer lugar, "desde un lado"; un conocimiento más íntimo puede revelar notas de su carácter que al principio nos permanecieron ocultas. Pese a ello, somos desde un comienzo conscientes de él en cuanto otro, aun cuando por lo general no podemos captar de modo inmediato su determinada peculiaridad. En ciertas circunstancias hasta es posible esto último. También en tal caso, empero, existe la posibilidad del engaño; nos hemos equivocado respecto a un hombre, atribuyéndole más cosas que

las que luego manifestó; puede darse incluso el radical engaño de confundir un muñeco o un espantapájaros, por un instante, con un hombre. El carácter del otro en cuanto tú, requiere también, en ciertas circunstancias, la verificación empírica del caso singular concreto. En qué medida, fácticamente, las referencias respecto del ser y del ser-así del tú se revelan más tarde como acertadas, es cuestión de examen y verificación empíricas. Pero ello es posible únicamente porque el esquema de la aprehensión de algo como tú pertenece a la consistencia *a priori* de nuestra conciencia, un esquema, por lo demás, diferente y más originario que el esquema *a priori* "objeto con notas", que constituye el supuesto para que los datos dispares de los diferentes campos de los sentidos "puedan unirse en el concepto del objeto".

El *ego* que permanece como residuo del anonadamiento del mundo, junto con su consistencia intencional concreta —a la que no sólo pertenece el respectivo acto puntual del estar-dirigido, sino también sus horizontes totales, dentro de los cuales, únicamente, él puede ser tal acto—, no es, por tanto, la inmanencia cerrada en sí de un *solus ipse*; sino que tal evidencia del *ego*, de acuerdo con su sentido, sólo es posible sobre la base de la evidencia del tú, del uno-con-otro (*das Miteinander*), y únicamente en tal uno-con-otro se constituye como evidencia del yo. Así pues, no tenemos en primer lugar objetos como correlato de nuestra conciencia y, entre tales objetos, algunos con expresión, sino que dicha estructura *a priori* de la objetividad se funda en la precedente apertura del horizonte del uno-con-otro. El sentido de la objetividad de los objetos tan sólo se aclara en relación al uno-con-otro: respecto de ésta, en efecto, se separa lo que es sólo para mí en cuanto fenómeno de mi propia conciencia y lo que es como cosa, como correlato objetivo, lo cual, justamente, es algo más que "sólo para mí". La evidencia del yo, pues, está referida a un horizonte

del mundo, que no es sólo mundo para mí, sino que pertenece a su sentido el de ser un mundo del uno-con-otro, mundo común circundante. La posterior determinación de dicho mundo en particular es producto del común estar intencionalmente referido a las cosas. El hecho de que sea un mundo de útiles amanuales, ya es una interpretación comunitaria que sólo obtiene sentido por las referencias a los otros, a un determinado horizonte comunitario de intereses dentro del cual se determina como mundo de cosas útiles; o el hecho de que sea un mundo de cosas determinables físicamente "de modo objetivo", es, nuevamente, producto de un método comunitario procedente de una determinada dirección del interés, de una determinada actitud de los sujetos que experimentan, en la cual, únicamente, se verifican determinaciones de esa y de toda clase, y se puede separar lo verdadero de lo falso, es decir, de lo falso que vale sólo para mí pero no para los otros.

La desconexión de la tesis general de la actitud natural, o sea, la puesta entre paréntesis de la creencia en el mundo, de la vigencia de la tesis de un mundo de cosas en sí objetivas, deja como residuo, por tanto, no sólo el mundo entendido como correlato de mi propia conciencia, como mundo únicamente para mí –pues éste es sólo un primer paso metódico que muestra muy pronto la imposibilidad de detenerse allí–, sino que dicho mundo para mí posee estructuras de sentido que no pueden comprenderse exclusivamente por la referencia a mí en cuanto *solus ipse*. La interpretación de tales estructuras de sentido, sobre cuya base únicamente es posible y comprensible el acto singular del "yo pienso", muestra la precedencia del mundo entendido como horizonte común que se transforma constantemente por mis propias experiencias y, debido al intercambio, por la de los otros, de los "prójimos" *(Mitmenschen)*. También "yo mismo", en cuanto este hombre en el mundo "objetivo", viviendo en tal o cual época, soy producto de una autoaprehensión, que, sin embargo, no me la he compuesto yo solo, no procede exclusivamente de mí; pues yo me veo a la luz del papel que me han asignado los otros en el ser-uno-con-otro, ya por el acto de la imposición del nombre según el cual yo soy desde entonces el así llamado. Yo mismo, con mi saber, que no procede únicamente de mí, sino que ha sido tomado de los otros por notificación, enseñanza, etc., y con todas mis valoraciones, mis finalidades, etc., soy portador del papel que me fue señalado por los otros mediante la educación y la formación. Dicho papel está referido a lo que tiene vigencia, a las ideas de mi época, con las cuales, eventualmente, puedo luego confrontarme, superándolas gracias a mi propia espontaneidad. En esta forma, pues, ese mundo, entendido como horizonte de una experiencia comunitaria, está en continua transformación; a ella contribuyo elaborando en mí las experiencias de los otros; pero dicho mundo, empero, existe siempre anticipadamente como el horizonte dentro del cual he crecido.

Con ello no se alude meramente a un hecho empírico que no tendría ninguna autoridad contra el radicalismo del retroceso gnoseológico a la soledad del *ego cogito*; tampoco se trata de la simple apelación a una evidencia intuitiva que se cierre ante el poder de la argumentación gnoseológica. La precedencia del tú antes de toda autocomprensión del yo, tomado como un yo aislado, no se muestra de modo empírico ni se postula apelando a una inmediata evidencia intuitiva; tampoco se demuestra la existencia del otro como una auténtica trascendencia frente a la inmanencia del *solus ipse*; antes bien, se muestra que toda admisión de una "realidad objetiva", sea de las cosas o de los otros sujetos, es decir, de algo "trascendente" frente a la inmanencia del *ego cogito*, supone ya, según su sentido y en cuanto mención intencional, la estructura de horizonte del mundo entendido como mundo común. Se muestra cómo tan sólo a partir de la base de dicho mundo surge aquella autoaprehen-

sión de la subjetividad, en razón de la cual ésta puede encontrarse como un yo aislado que pregunta por la objetividad del mundo y que, reconociéndose, intenta cerciorarse de la certeza del tú. El camino no va de la "inmanencia" a la "trascendencia", del "sujeto" al "objeto" —margen de una "teoría del conocimiento" tambaleante entre el "idealismo" y el "realismo" — sino que, antes bien, se alza sobre un fundamento de certeza originaria, del cual, únicamente, pueden surgir tales oposiciones; éstas, a su vez, entendidas correctamente, según su sentido, suponen dicho fundamento. La referencia del mundo, en cuanto mentado, al sujeto, no es pues una referencia a mí tomado como individuo único, sino a la intersubjetividad. Ésta permanece como "residuo de la anonadación del mundo"; con ello, el sentido de la reducción se revela como reducción a la intersubjetividad. Su resultado es la evidente intelección de la estricta correlatividad entre intersubjetividad y mundo, o sea, la referencia común a un sistema de polos intencionales, de "objetos". No se trata, sin embargo, de una posterior interpretación del sentido de la reducción; en efecto, dicho resultado está implícito ya en su planteamiento inicial, desarrollado también en una época temprana por Husserl.[11] Según ello, la protoefectuación *(Urleistung)* de la intencionalidad consiste en el previo darse del horizonte común de toda experiencia del ente. Esto significa: la certeza del tú, del uno-con-otro, sigue siendo algo no invalidado por la desconexión que tiene lugar en la reducción; luego es sólo cuestión de gustos decir que el mundo es nuestro sueño común o nuestra común realidad, por cuanto no puede pensarse con sentido y en general un más allá de lo que es el mundo en cuanto horizonte de la experiencia comunitaria y por cuanto no sabemos en modo alguno qué debe entenderse por ello. La pregunta por un mundo de "objetos" en sí pierde toda base y no sabe propiamente qué cosa cuestiona. Esto no significa, sin embargo, un solipsismo o un fenomenalismo, ya que, en efecto, la idea de un yo aislado en su inmanencia se ha mostrado como insostenible al conceder su derecho a la evidencia originaria del tú.

[11] En las lecciones de 1910 en Gotinga. Sin embargo, debe destacarse el hecho de que el camino escogido aquí —el de demostrar la precedencia de la intersubjetividad— no se encuentra de tal modo en Husserl.

7. La significación de la reducción intersubjetiva dentro del nexo problemático tradicional de "fe y saber"

¿Cómo sucedió que aquella evidencia del tú quedara soterrada hasta tal punto que el planteamiento cartesiano del yo aislado valió durante siglos como inconcuso punto de partida de la problemática gnoseológica y metafísica? Para comprenderlo se requiere una consideración histórica que nos muestre que dicha idea de la intersubjetividad no es una arbitraria ocurrencia, sino, precisamente, la recuperación de un motivo de la filosofía occidental; significa nada menos que el origen del descubrimiento de la subjetividad —fundamento de toda la evolución posterior— cuya pérdida impulsó a la filosofía en el atolladero del cartesianismo. En este lugar, por cierto, sólo podemos aludir brevemente a tales circunstancias históricas.

Sin apoyarse expresamente en San Agustín y, tal vez, sin examinar en modo alguno tal relación[12], Husserl rehabilita la intelección agustiniana referente a la primacía de la experiencia del tú en lo que respecta a toda autocerteza

[12] De las lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente se desprende que Husserl se había ocupado de la filosofía agustiniana y que al menos había estudiado las *Confessiones* en la época en que concibió el método de la reducción. Dichas lecciones son de los años 1904/1905; la primera exposición de la reducción intersubjetiva fue proyectada ya en 1910.

del yo y a la totalidad de su saber. Según San Agustín, la raíz última de todo saber del yo acerca de sí mismo y, con esto, la vivencia que ante todo constituye al mismo yo, es la inmediata percepción del llamado de Dios.[13] Tal percibir *(Vernehmen)* no consiste en un acto del intelecto, del mero conocimiento; pero tampoco es una certeza simplemente emocional; está más allá de la diferencia que hoy nos es corriente entre "fe" y "saber", y designa un comprenderse más originario aun que tales diferenciaciones en clases de actos o facultades anímicas.[14] Frente a ello, pues, tampoco se justifica la objeción de que una percepción del tú no puede ser originaria, sino que supone la manera de darse sensible del cuerpo ajeno, subordinada a los "estímulos" sensibles y a su construcción a partir de éstos. En efecto, dicha objeción, por su parte, presupone como evidentemente válida una imagen de la conciencia, según la cual, ésta se compone de actos y facultades entendidos como unidades últimas, correlativas a los objetos; con respecto a éstos, sólo habría que preguntarse cómo pueden ser conocidos a partir de lo dado sensiblemente. Sin emborgo, se puede probar, mediante el método fenomenológico del análisis intencional, que semejante división en especies de vivencias y clases de actos y sus objetos correlativos no es nada originario y último. Dicho método permite observar cómo el estar-dirigido cognoscitivamente a objetos, así como toda otra especie de relación intencional a algo, surge de la totalidad de la vida anímica, del modo de su vivir, determinado por intereses, dentro de un común horizonte abierto del mundo. El *ego* concreto no consiste únicamente en un estar-dirigido-a

[13] Cfr. al respecto mi estudio *"Descartes"* (Hamburgo, 1946) y las pruebas allí mencionadas.

[14] La terminología tradicional no nos brinda ninguna expresión adecuada para esto. El concepto de Heidegger *verstehende Befindlichkeit* (encontrarse comprensivo) puede aludir, ante todo, a la dimensión a que corresponde dicho comprenderse en cuanto constitutivo de la estructura trascendente del existente *(Dasein)*.

(Gerichtetsein-auf), sino que él mismo, en su modo de ser entendido como la manera de su vivir dentro de un abierto horizonte del mundo —y, por cierto, dentro de un horizonte comunitario—, es origen de todo determinado estar-dirigido-a en los actos. Sólo gracias a dicha intelección es posible superar la estrechez del *ego* cartesiano y contribuir así a la legitimación de la teoría agustiniana de la primacía de la evidencia del tú. Sólo así, por lo demás, se comprende nuevamente la teoría del alma humana de San Agustín, en el sentido de que la separación en *memoria, intellectus* y *voluntas*, no concierne a partes aisladas de la misma: *non sunt tres vitae sed una vita.* Y: *anima tota est in toto corpore et singulis partibus*; con lo que cabe a la *memoria* el papel fundamental: ella expone, por así decirlo, la fórmula que representa a la vivencia de lo anímico en su totalidad.[15] En tal sentido, Husserl entiende la intencionalidad, no meramente como un estar-dirigido-a..., sino como el todo de la vida subjetiva "fluente" que hace surgir de sí, según puede comprobarse analíticamente, las pulsaciones singulares del estar-dirigido-a en los actos, como así también los correlatos de dicho estar-dirigido-a, es decir, los objetos singulares; luego, por cierto, también pueden observarse retrospectivamente tales objetos en su construcción a partir de lo sensiblemente dado, pero al hacerlo debe tenerse siempre presente la no-originariedad de todo planteamiento que comience con los objetos singulares.

A partir de aquí puede comprenderse cómo llegó Descartes a la interpretación de la subjetividad como inmanencia cerrada en sí que sólo por vía racional-deductiva puede llegar fuera de sí misma. Dicho estar-encerrada encontró más tarde en Leibniz su expresión aforística y consecuente; las mónadas, en efecto —el ente con capacidad de percepción y apercepción—, no tienen ventanas. De tal modo está

[15] Cfr. al respecto Seifert: artículo *"Psychologie"*, en el *Handbuch der Philosophie*, T. III, pág. 42.

cerrado el camino de la evidencia del tú, porque ésta no puede edificarse a partir de efectuaciones de facultades anímicas separadas. La evidencia del tú, en cuanto evidencia originaria, no fundada en ninguna otra, ya no puede ser reconocida una vez que se acepta como hecho último tal desgarramiento de la subjetividad en capacidades anímicas separadas entre sí, y, sobre dicha base –dentro del marco de la definición tradicional del hombre, de acuerdo con su carácter de imagen de Dios, como *ens rationale*–, se atribuye al intelecto el papel conductor, de suerte que aun la sensibilidad debe acomodarse a la forma acuñada por éste: *ipsa anima sensibilis in homine est rationalis.*[16] No existe entonces otra vía cognoscitiva hacia la realidad que la captación de los objetos sobre la base de lo dado a la sensibilidad; con ello, empero, se pierde de vista el hecho de que tales datos no son algo último, sino meros productos de una supresión abstracta que en cada caso destaca rasgos singulares de la totalidad del vivenciar, condicionada por la reflexión y dirigida por los intereses motivados por ella dentro de la respectiva situación. De tal modo resulta la separación de fe y saber, tal como se expresa en la definición de la fe de Santo Tomás de Aquino, entendida como *habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.* Lo que no "aparece" no es simplemente el contenido revelado de los dogmas, sino también el ser supremo mismo. No aparece, porque todo aparecer es aparecer para el intelecto, el cual requiere la manera sensible e indemostrable de darse. El hecho de que el encuentro con Dios en la invocación sea una evidencia inmediata no sólo para la fe sino también para el saber, o bien para una totalidad del vivenciar existente aun antes de esa separación, no puede ser más comprendido si no se acepta dicha totalidad como última, como

[16] Tomás de Aquino, *Q. de anima*, XI.

fundante de todas las diferenciaciones semejantes, y si no se reconoce que significa un estrato de conciencia más profundo que la dirección de los actos a los objetos singulares y a su construcción a partir de lo sensiblemente dado. Con esto, no sólo el Tú del ser supremo, sino también todo tú en general, deja de ser objeto de una inmediata evidencia.

Tales son los supuestos históricos con que se llegó a la inmanencia aislada del *ego* en Descartes, para quien la manera de darse del tú se convirtió en un insondable enigma. Esta situación se manifiesta luego, en el siglo XIX, en la desmesurada problemática en torno de la "comprensión" (*Verstehen*), con teorías como la de la inferencia lógica, etc. En dicho respecto, Descartes se mueve sobre la base del concepto aristotélico-tomista del conocimiento, por mucho que deban señalarse, en otra dirección, las diferencias frente a Santo Tomás y sus relaciones con teorías de San Agustín.[17] El hecho de que la teoría husserliana de la conciencia, por el contrario, pueda ser comprendida desde un punto de vista histórico en su parentesco con la doctrina agustiniana del alma humana, no significa que tenga lugar en este caso un simple retroceso a una tradición soterrada. Antes bien, tan sólo gracias al método analítico husserliano fue nuevamente posible la comprensión de la profunda verdad de la teoría del alma de San Agustín. Aquí se cierra, pues, el círculo del pensamiento occidental que desde su época cristiana buscó el ser entendiéndolo como subjetividad.

8. Perspectivas de una metafísica fenomenológica

¿Cómo debe comprenderse, según lo visto, el carácter de la metafísica resultante de dicho planteamiento inicial de la fenomenología? Se desprende sin más de lo expuesto

[17] Cfr. É. Gilson. *Études sur le rôle de la pensée mediévale dans la formation du system Cartésien*, París, 1930; espec. págs. 191 y sigs.

que la analítica fenomenológica no es un método neutral que pueda luego ser superado por cualquier posición metafísica. Antes bien, la dirección hacia la cual señala la metafísica, entendida como un camino cognoscitivo, está fijada ya por las ideas metodológicas fundamentales. La metafísica tiene como máximo tema lo absoluto superior al hombre y el conocimiento de tal absoluto, lo cual implica asidero y compromiso para el hombre. La comprensión de que el ser supremo no puede ser buscado en una objetividad cósica, en un trasmundo de naturalezas substanciales, resulta de la evolución de la metafísica que alcanzó su definitiva expresión en la crítica de Kant. La comprobación de que la forma de la objetividad es una forma *a priori*, aplicable únicamente a las "apariencias" *(Erscheinungen)*, pero no a las cosas en sí, no sólo fue corroborada por las intelecciones fenomenológicas, sino aun retrotraída a una dimensión más profunda de la problemática, dentro de la cual la oposición kantiana de apariencia y cosa en sí se ratifica como idea crítica al mismo tiempo que se suprime. Kant concibió la estructura *a priori* de la conciencia como un conjunto de conocimientos sintéticos *a priori*, esquemas fijos y disponibles, que en cada caso entran en función sobre la base de la unidad del yo. El resultado de la analítica fenomenológica, por el contrario, muestra que lo que la conciencia aporta de sí para posibilitar la objetividad de los objetos —es decir, para permitir que se le enfrente en general un mundo de objetos—, no puede ser, en cierto modo, construido a partir de funciones particulares. Antes bien, debe ser concebido como una unidad precedente, frente a la cual todo lo que en Kant se presenta como concepto *a priori*, como categoría, es sólo una articulación determinada, destacable en cada caso de un modo abstractivo. La "facultad *a priori*" más originaria no es la capacidad del sujeto consistente en permitir que le hagan frente objetos, entes, entendidos como algo objetivo, sino su comprenderse en la apertura de su horizonte del mundo, entendido como horizonte intersubjetivo, dentro del cual, únicamente, se destaca todo lo delimitable de manera determinada — lo cual es precisamente posibilitado y circunscripto por tal horizonte en su modo de destacarse. Para Kant es decisiva, además, la imagen de la conciencia como una serie de actos dirigidos a los objetos. Pero, si bien no se admite como algo "en sí" la firmeza de los objetos, la objetividad de los objetos, sino que se la reconduce a las funciones de la conciencia, a sus "conocimientos *a priori*", no por ello se ha ido más allá de tal correlatividad de acto y objeto. La relación estática entre conciencia y objeto no se ha resuelto en el originario devenir y fluir de la conciencia entendida como conciencia de horizonte, como una conciencia de horizonte que es siempre y en primer lugar intersubjetiva.

De esta manera, la obra crítica de Kant es reiterada en una dimensión más profunda en la problemática fenomenológica de la constitución del mundo entendido como mundo objetivo de efectuaciones intencionales. Pero, además de ello, y gracias a la comprobación de la precedente evidencia del tú y de la correspondiente correlatividad del mundo y la intersubjetividad, junto con la destrucción del concepto tradicional del conocimiento del mundo dominante aun en Kant, se abre la crítica kantiana en la única dirección en que el yo puede salir de su inmanencia o, mejor dicho, ya está "afuera", si este estar-fuera significa estar abierto a la auténtica trascendencia de lo absoluto buscado por el conocimiento metafísico, y no el simple establecimiento de la trascendencia, de la "cosa en sí", entendida como un concepto-límite de la crítica.

Hay que distinguir de dicha trascendencia en sentido propio, la "trascendencia" del mundo frente a la inmanencia del sujeto (denominada transubjetividad por Jaspers). Correctamente entendida, ella no implica otra cosa que la idea de que el ser-yo significa un ser-ya-siempre-en-el-mun-

do (*Schon-immer-sein-bei-der-Welt*), de suerte que estaría de más aportar una prueba de cómo el sujeto alcanza los objetos saliendo "fuera" de su inmanencia. En rigor, ya Kant hizo tambalear esa falsa problemática, y es inconcebible que después de él ella haya podido preocupar aún durante un siglo a la "teoría del conocimiento". El sentido de tal superación encuentra su reiterada elucidación en la prueba husserliana de la inseparable correlatividad de sujeto y mundo (mundo en cuanto horizonte del sujeto), esto es, en la elaboración analítica de la estructura fundamental de la intencionalidad. La manera en que Kant aportó tal prueba no excluía aún el peligro de errar el camino a la auténtica trascendencia —camino que para él no era transitable, al menos dentro del marco de la filosofía "teorética"—, y, en lugar de ello, arrastrar el mundo, en cuanto estructura intencional, dentro de la inmanencia del yo aislado. Tal peligro se conjura tan sólo con la comprobación de la intersubjetividad, o sea, de la precedencia del uno-con-otro antes de toda autoaprehensión del yo en su relación con el mundo. De aquí se sigue que la auténtica trascendencia, lo absoluto —cuya interpretación en un sentido cósico como "cosa en sí", como objeto, ha sido puesta en entredicho de una vez por todas—, sólo puede determinarse como "sujeto", como algo que encontramos al modo de un "tú". Así halla su cumplimiento la exigencia hegeliana de concebir la "substancia" como "sujeto". Tal exigencia fue interpretada por la crítica a Hegel —ya por los jóvenes hegelianos— como un pésimo idealismo, como hipóstasis de un ente intramundanal, de lo anímico, del espíritu humano, tomado como ser absoluto, al cual, como posibilidad contraria, se le enfrentaría la hipóstasis del "objeto" entendido como ser en sí. No es posible en este lugar señalar dentro del sistema mismo de Hegel los flancos atacables por esa crítica. De todas maneras, es menester aludir a la forma en que la ejecución del método fenomenológico hace tambalear tal crítica y permite ver la profunda razón de la exigencia hegeliana.

La teoría de la ilusión trascendental (*transzendentalen Schein*) de todo enunciado sobre la subjetividad ofrece la pertinente respuesta. Su idea fundamental es la siguiente:

La subjetividad no nos es dada sino como nuestra propia interioridad con sus "vivencias", sus estados de conciencia, y, en el caso de la evidencia de la "proyección sentimental", como la subjetividad del otro, del prójimo. Así pues, aun cuando también pueda mostrarse analíticamente el enlace de las efectuaciones constitutivas por las que se lleva a cabo dicha autoaprehensión como "yo hombre" en el mundo y la aprehensión del otro como alguien semejante, sigue en pie, sin embargo, el hecho de que tales efectuaciones, al reflexionar sobre nuestra conciencia, se presentan en suma como efectuaciones de la temporalización de la temporalidad, o sea, del origen del tiempo, y del horizonte del mundo intersubjetivo en su totalidad. No pueden ser descriptas, empero, sino con expresiones que de la misma manera se emplean para designar hechos psicológicos. Por ello, a todo enunciado sobre la subjetividad, entendida como configuradora de origen, se adhiere dicha ilusión trascendental. Ésta se origina en la situación de la reflexión —la cual, en efecto, es en todo caso reflexión aquí y ahora, de este hombre en su lugar en el tiempo y el mundo objetivos— y en la expresión lingüística del resultado de tal reflexión. Pues dichas expresiones —si, en general, deben ser comprensibles— son expresiones de un idioma que procede de la comunicación de los hombres en el mundo. La progresiva tarea de la reducción fenomenológica consiste en poner cada vez "entre paréntesis" la función significativa de todas esas expresiones, es decir, en quitarles su significación mundanal, esa significación que admite por anticipado la vigencia de un mundo en sí. De tal manera, la subjetividad se revela como absoluta en la respectiva existencia del indivi-

duo que reflexiona; pero como una subjetividad tal que no es sola y dueña de sí misma, sino que está abierta a la vocación del tú, a quien encuentra en el mundo como el otro, como el prójimo, cuyo sentido establecido como subjetividad mundanal tiene que ser a su vez sometido a la reducción para reconocer en él una subjetividad absoluta. Al hacer esto, no podemos prescindir del uso de la palabra ser, que se presenta en el "es" del enunciado sobre lo absoluto. Aquí entra en juego nuevamente la ilusión trascendental de toda expresión lingüística, en cuanto toda significación del ser remite originariamente a un ser mundanal y, en el presente caso, sin embargo, significa un "ser" que no es mundanal, sino origen del mundo y del uno-con-otro en el mundo.

Tan sólo dentro de tal contexto se revela el pleno sentido de la problemática fenomenológica sobre el origen; esto es, que la subjetividad, con sus efectuaciones intencionales, es origen en un doble sentido. En efecto, no es únicamente la condición *a priori* que posibilita el conocimiento de los objetos, sino también, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de los objetos mismos o, dicho más concretamente, del mundo mismo en cuanto horizonte general de toda objetividad de los objetos, es decir, del ser del ente en general. Esto sigue siendo una paradoja mientras no se conciba la subjetividad en su doble esencia, expuesta a la ilusión trascendental; esto es, en cuanto subjetividad mundanal y en cuanto subjetividad absoluta. Tan sólo cuando esto ocurre se comprende la subjetividad como el punto en que tiene su origen la identidad de "pensar" y "ser", tema fundamental y margen de acción por antonomasia de la metafísica. Se la comprende, por tanto, como la absoluta subjetividad que únicamente en la existencia actual y concreta posee su efectiva realidad; en tal existencia, sin embargo, la subjetividad no es meramente "este hombre en el mundo" con su conciencia, ni tampoco lo absoluto mismo;

sino el punto en que lo absoluto, la trascendencia, se realiza, o sea, existe para sí misma en la percepción de sí misma: "Únicamente la idea absoluta es ser, vida imperecedera, verdad que sabe de sí misma, y es toda la verdad."[18]

Según ello, la duplicación de subjetividad mundanal y absoluta no debe entenderse como si en el "hombre-yo" empírico se anunciara la trascendencia, como si la subjetividad empírico-mundanal fuera "apariencia" tras la cual está lo absoluto; al contrario, lo absoluto mismo está ahí revelado al saber en la reflexión del yo llevada hasta su fin; y revelado en una forma que eleva hacia el ser en sí mismo del pensamiento *(das Beisichselbstsein des Gedankens)* los "presentimientos de la sagacidad" y la revelación efectuada en el arte y en el éxtasis religioso.

De tal manera, no se da pie a la objeción de que con ello lo absoluto, en su autorrevelación, esté anudado al azar de la existencia humana, al breve lapso, dentro de la infinitud del tiempo, en que los hombres viven y vivencian. En efecto, tal objeción supone la serie temporal infinita como algo entitativo en sí, dentro del cual un lapso determinado y limitado se llena con la existencia de hombres. Pero dicho tiempo "objetivo" debe ser concebido a su vez de modo analítico, en su no-originariedad, atendiendo a su procedencia de las estructuras configuradoras de tiempo de la conciencia absoluta, o sea, de una estructura del más bajo estrato de la subjetividad.[19]

El concepto de la subjetividad absoluta, obtenido con el método de la reducción fenomenológica, no es un logro del conocimiento asegurado de una vez por todas y que deba asegurarse contra toda falsa interpretación. En cada momento de su evolución se presenta nuevamente el peligro de deslizarse fuera de la base sobre la cual, únicamente, dicho concepto confirma su sentido. La historia de

[18] Hegel: *Werke*, T. V, pág. 328.
[19] Cfr. al respecto *supra* págs. 34 y sigs.

los grandes sistemas filosóficos puede ser concebida, precisamente, como la historia de las desviaciones de la meta final de toda metafísica: el conocimiento de lo absoluto. Así pues, en el punto de su aclaración alcanzado hasta aquí, se insinúa la tentación a interpretar monadológica o "panteísticamente" lo absoluto en cuanto subjetividad, de tal suerte que por una parte se desintegra en la multiplicidad de las subjetividades mundanales reducidas y se descubre en ellas; o, por otra parte, tal multiplicidad es superada por la idea de una única subjetividad absoluta. Pero también las oposiciones de lo uno y lo múltiple son oposiciones mundanas de significación originariamente mundana; en tal respecto deben someterse a la reducción, si es que deben conducir al conocimiento de lo absoluto. En este lugar no podemos explicitar las relaciones existentes entre tal camino del conocimiento y el intento de un desarrollo del saber absoluto en la lógica de Hegel.

Con lo dicho se señala también la dirección en que debe buscarse la respuesta a la pregunta de cómo una filosofía que parte de la reducción al *ego* puede cumplir con la auténtica función del conocimiento metafísico, o sea, dar asidero y compromiso dentro de la totalidad del ser. Tal filosofía, ¿no encuentra tan sólo la subjetividad humana, hipostasiada, a lo sumo, como absoluto? ¿Cómo puede ser la reducción el método de la metafísica, esto es, la expresa consumación de la trascendencia del existente humano? Por cierto, no puede serlo si se la comprende como mero paso preparatorio desde el que luego debe pasarse a la metafísica. Pero el sentido de la reducción, antes bien, consiste en el hecho de que ella misma es la consumación del trascender. En su método, por tanto, se posibilita el descubrimiento de las efectuaciones intencionales, y ciertamente de las efectuaciones de la constitución intersubjetiva, en las que el yo no se encuentra frente a un objeto-no-yo, frente a lo puesto por él, por su gracia, sino referido al tú. La trascendencia en sentido auténtico no puede ser hallada como el objeto muerto, sino como una trascendencia que nos habla, si bien su lenguaje no es el de la comunicación mundanal. Lo que en él nos habla no puede ser comprendido como persona, según la imagen de un ente mundanal. Antes bien, semejante habla requiere a su vez la reducción de la significación mundanal que le está esencialmente adherida. Esto no conduce, sin embargo, a una "teología negativa" que convierte a lo absoluto, entendido como lo "totalmente otro", en presa del agnosticismo; sino que conduce a la explicación analítica del sentido de una vocación que sólo es percibida en la totalidad del instante de la respectiva subjetividad vivenciante, en la totalidad de su existencia concreta y actual. En tal vocación está presente lo absoluto mismo y sólo en dicho estar presente él mismo reside la posibilidad de la existencia del hombre en su facticidad.

Así pues, es falso suponer que la filosofía no sea capaz de enunciar nada acerca de su tema supremo —el "ser supremo", Dios—; que lo absoluto, la subjetividad absoluta, deba permanecer para ella algo así como una manera de hablar opaca e indeterminada, producto de una mera construcción metódica intelectual, para el cual no tiene derecho a emplear el nombre de Dios, como si tal absoluto debiera ser reservado a una teología que supera el ámbito filosófico. También tal separación entre filosofía y teología —desconocida en la antigüedad— es tan sólo el resultado de aquel proceso de desaparición del fundamento originario de una certeza total, o sea, de la incapacidad de interpretar dicho fundamento con los medios conceptuales de un entendimiento que llegó a ser abstracto. Pero si las estructuras completas del existente humano-mundanal —cuya mostración es mérito de la filosofía de la existencia— se toman como hilo conductor [20] de la retropregunta constitutiva por las efec-

[20] Acerca del concepto del "hilo conductor", cfr. *supra*, pág. 39 y sig.

tuaciones de la subjetividad absoluta, ésta se revela en una forma que obliga a la filosofía a no hablar más de la trascendencia como de algo que le está oculto, sino a enunciar algo sobre Dios mismo, a decir que Él se presenta en la existencia absoluta y actual del hombre y en ninguna otra parte sino allí y que no es nada sino eso; es decir, que la existencia es el *medium* en el cual, únicamente, Dios se revela para sí mismo.

Por cierto, Dios es experimentado en lo que Él es tan sólo en la existencia actual y concreta, no en los enunciados cognoscitivos. En efecto, la existencia se anticipa siempre a todo enunciado sobre sí misma y del mismo modo se anticipa ya a todo posible enunciado el Dios que se revela en ella. ¿De qué modo y como qué se revela entonces Dios en el instante de la existencia? ¿Hay un sentido interpretable de tal revelarse? La aparente imposibilidad de responder a tal pregunta se basa en la afirmación kantiana acerca de la incognoscibilidad de la "cosa en sí": lo absoluto es inaccesible al conocimiento. Esto es correcto siempre que se comprenda el "conocer" en un sentido abstracto y no-originario, tal como lo establece Kant a modo de base evidente. Para él, en efecto, lo absoluto sólo es accesible dentro del comportamiento práctico, ético; visto desde el entendimiento sigue siendo un postulado de la razón práctica. No otra cosa piensa la filosofía de la existencia cuando afirma que la trascendencia de lo absoluto sólo se abre a la existencia actual y concreta, y es filosóficamente incognoscible, por cuanto la existencia jamás puede ser alcanzada por el conocer. Pero ¿hay algún derecho para hablar de la incognoscibilidad de lo absoluto? Hay que preguntarse si realmente es cierto que no puede estipularse nada más, desde un punto de vista filosófico, sobre lo que se abre a la existencia como Dios y acerca del modo cómo se abre; o sea, que en este caso debe quedar librada al individuo una interpretación metafísica cualquiera de dicho abrirse; con

esto, por lo demás, se dejaría expedito el camino para la lucha de los sistemas filosóficos: cada individuo, según sus vivencias, puede dejarse interpelar por alguno de esos sistemas y reencontrar en él la interpretación de su encuentro con Dios. Tal interpretación puede ser "idealista" o "materialista", panteísta, cristiana, o de cualquier otra índole. Sin embargo, tal equivocidad, ¿no podría ser antes bien puesta en entredicho desde un punto de vista filosófico, para preguntar luego en qué sentido se podría hablar de la filosofía como autoconocimiento de Dios, como conocimiento absoluto?

El hilo conductor para alcanzar dicha univocidad lo ofrece el existente humano, tomado exclusivamente tal como él es en las posibles maneras de su existencia, cuando se interpretan tales maneras y se interroga acerca del fundamento de posibilidad de su ser de tal o cual modo. Aun la existencia más pobre y desmedrada tiene instantes en los cuales, por un impulso de "decencia", de compasión, de sacrificio en holocausto de un otro, de camaradería —o como quiera que se comprendan tales formas de comportarse del existente—, vislumbra, si bien fugazmente, que bien podría ser de otra manera, "mejor", más plena, aun cuando dicha posibilidad pueda serle cerrada de inmediato. Tal cerrarse, empero, jamás es para la existencia un carácter que permanezca totalmente oculto; se anuncia en la conciencia del vacío, del hastío, de la indiferencia de su vida cotidiana, como un índice que le indica que ella, según su esencia, está determinada por la trascendencia que la impulsa más allá de sí misma y con respecto a la cual la respectiva existencia puede estar en una relación de versión o aversión, de cerramiento, de "obstinación". Tales modos de vivenciar, por tanto, son un índice que indica que al existente en la existencia actual y concreta le es presente en todo momento su referencia a lo absoluto. Tal referencia es experimentada como exigencia a la cual él se ha abierto o cerrado ya

en cada caso y por la cual se sabe impulsado más allá de sí mismo. Por cierto, no tiene una vivencia de Dios como una esencialidad presente, enunciable; pero tampoco, simplemente, como lo totalmente otro e inefable, sino justamente como el que exige *(Fordernde)*. En cada caso el existente sabe que algo le es exigido, algo que sólo él puede realizar en la existencia actual, y cuyo no cumplimiento se anuncia siempre vivencialmente en la manera como él es ahí. En vista de dicha exigencia, no basta hablar indeterminadamente acerca de la "infinita tarea" del hombre, la cual, por cierto, puede considerarse infinita sólo en la medida en que toda existencia humana, mientras es, tiene que comenzar siempre de nuevo, porque jamás se ha realizado en forma definitiva; porque siempre, mientras es, subsiste la posibilidad de quedar rezagado tras de lo exigido. Pues el que exige no permanece desconocido desde un punto de vista filosófico. Exigir supone una relación que remite a una comunicación; supone alguien que exige, un diálogo. La trascendencia del existente —rasgo esencial que puede mostrarse de modo analítico, consistente en un ser anticipadamente a sí mismo, en un sostenerse más allá de sí mismo, en un no poder reposar en sí, y ello significa no ser dueño de sí mismo— no puede interpretarse como entrega a un poder objetivo; pues tal interpretación de la trascendencia en el sentido, por ejemplo, de una legalidad anónima del cosmos, ha sido eliminada de una vez por todas mediante la marcha recorrida hasta ahora por la filosofía. Dicha trascendencia sólo puede ser comprendida como un estar expuesto a un Tú que habla y exige, si bien todas estas palabras, por cierto, deben ser despojadas de su sentido mundanal mediante la reducción. La trascendencia que se abre a la existencia actual, el fundamento último de la existencia, se revela como Tú, porque la existencia concreta es una relación total —y no mero conocer, sentir o querer—, y la comprensión del Tú, por su parte, consiste también en

semejante relación total; y porque, además, dicha totalidad de la apertura del horizonte es la estructura más originaria de la existencia en cuanto existencia de un ser-en-el-mundo. De esta manera, lo absoluto, Dios mismo, está presente en la existencia concreta y actual. Él es el fundamento de la existencia, en el cual ella se sabe en todo momento como cumplida o como rezagada tras el cumplimiento, comprendiendo lo último como inquietud, vacío, indiferencia o también culpa. El fundamento de la posibilidad de todas esas modificaciones de la existencia es la presencia misma del Tú que exige. El existente humano, tal como es de modo fáctico y empírico, no sería posible sin tal relación, ni podría ser comprendido en sus modificaciones. Él puede velarle dicha relación o bien aclarársela por la meditación.

La metafísica, hasta ahora, no tuvo el valor de conceptuar la trascendencia como el Tú de la invocación divina; se satisfizo con un vago hablar de lo absoluto y de la subjetividad absoluta, abandonando a la teología toda interpretación que fuera más allá de esto. La causa de tal inhibición reside en el hecho de que la metafísica, debido a su orientación según un concepto abstracto del conocimiento y de la evidencia, creyó que no podía admitir la evidencia del tú, fundadamente en última instancia. Pero tal inhibición desaparece en cuanto se muestra la estrechez y la no-originariedad de dicho concepto tradicional del conocimiento. Con ello se elimina también el impedimento para enunciar filosóficamente algo sobre Dios, un enunciado en cierto modo exclusivamente formal, pero que, sin embargo, acarrea consecuencias filosóficas. Lo que Dios es en sí mismo, en lo que respecta a su contenido, no puede enunciarse de una vez por todas y de la misma manera; pero tampoco no es nada que yaciera en alguna parte en lo inaprehensible, sino que en todo momento está presente en la existencia concreta y actual, descubriéndose en ella y para ella como su origen, y no está en ninguna parte sino ahí.

No enunciable; pues la existencia actual se anticipa siempre a todo enunciado sobre sí. El enunciado "adecuado" sobre el Dios que se revela en ella no sería otro que la existencia actual misma de cada caso, en cuanto es existencia plena, en cuanto sigue la invocación en el instante. Dios, en la medida en que es lo absoluto, es inexpresable; pero ello no significa inaccesible, sino revelado en la existencia inmediata. La inexpresabilidad significa únicamente que el existir no puede ser disminuido por el mero pensar. Pero ello no quiere decir que el existir, según su esencia, sea en sí ciego; y que tan sólo el conocimiento, que le va a la zaga, pueda conducir a una aclaración que siempre le seguirá siendo inadecuada. Antes bien, el existir, en cuanto existencia plena y cumplida, es en sí mismo certeza y revelación, su totalidad es el último fundamento posible de toda verdad y revelación.

Lo dicho, empero, no implica que una reflexión filosófica haya llevado de manera sorpresiva a un concepto cristiano de Dios. La cuestión de si el concepto de Dios aquí desarrollado puede hacerse concordar con el de la tradicional teología cristiana, debe permanecer abierta. La teología ya dada no puede servir de norma al pensar filosófico. Éste tiene su norma en sí mismo. Pero el hecho de que la revelación cristiana, entendida como acontecimiento histórico, no es ajena al camino del pensar filosófico hacia lo absoluto, resulta sin más evidente por la historia misma de la metafísica. El sentido de tal implicación, sin embargo, sólo puede aclararse a su vez mediante una reflexión filosófica sobre la esencia de la historicidad del existente humano. Es tal vez misión del análisis constitutivo de la existencia humana liberar los discursos cristianos sobre Dios de su revestimiento histórico y permitir que tal revestimiento mismo se muestre como la determinada configuración de una relación esencial, partiendo del *factum* último, es decir, del hecho de que somos así como somos.

Sólo resta preguntar por qué se habla en este caso de lo absoluto, de Dios, y no de los dioses. En efecto, ¿no tienen todos los mundos del hombre, en cuanto maneras respectivamente distintas de apertura del horizonte, su trascendencia entendida como sus dioses? ¿Qué justifica nuestra identificación, nuestro hablar en singular? No la idea abstracta de que detrás de la multiplicidad deba ser buscada aun una unidad más amplia que la domine y en la que el pensar, que siempre se dirige a la totalidad, encuentre el reposo. El fundamento del saber de la unidad yace más profundamente que tal consideración del pensamiento efectuada posteriormente. Yace en la autocerteza del instante, el cual, sobre todo como instante creador, es perfecto en sí y no pregunta por un más allá. El reposar en sí propio de la gran obra de arte puede servir como prueba de dicha perfección del instante en sí. Tan sólo el pensar que analiza posteriormente la vivencia actual —por cuanto ya no es existencia concreta— pierde tal certeza de la unidad, justamente en la medida en que se pone fuera de ella y compara. Fueron los griegos, los que más supieron de la eternidad del instante, quienes buscaron a Dios —si bien todavía no como Tú—, no en un más allá, sino que estaban seguros de él como presencia luminosa. Tal vez fue la pérdida de dicho saber en el curso de la historia del cristianismo —pero de ninguna manera asentado ya en el origen de éste— el que, con la teoría de la allendidad de Dios, provocó su desaparición en una lejanía desconocida, su pérdida final, y trajo el germen de la decadencia.

De lo expuesto se desprende cuál es el sentido del conocimiento metafísico y la respuesta a la pregunta acerca de cómo una filosofía que comienza con la reducción al *ego* puede cumplir la auténtica función de tal conocimiento, es decir, ofrecer asidero y compromiso dentro de la totalidad de la existencia. Dios está presente, en el instante de la existencia del hombre, como el que en ella se revela a sí

mismo. Y, ciertamente, es correcto que la filosofía, en cuanto explicación del sentido de la invocación, sea un llamado a la existencia humana. Pero ésta es sólo un aspecto de su esencia; es la filosofía vista desde el hombre. Lo que se descubre en el pensar, en vista de su punto de partida y de su efecto retroactivo, es por cierto la aclaración de la existencia humana. Pero ésta misma tiene que ser comprendida en la doble significación de la ilusión trascendental: por una parte como la existencia en el mundo que experimenta la vocación en que lo absoluto se le enfrenta como un otro; por otra parte, como la absoluta subjetividad, como el lugar en que el ser viene a la conciencia, o sea, se descubre para sí mismo en cuanto autodescubrimiento de lo absoluto. Éste, y no el retroceso al hombre, es el sentido propio y último del acontecer de la metafísica — y tal afirmación no es arbitraria, sino que está en consonancia con toda la tradición de la metafísica, determinada ya por Aristóteles como νοήσεως νόησις.

El límite de la filosofía de la existencia reside en el hecho de que aún no se ha evadido al destino del espíritu moderno, que sólo pudo ver el acontecer del mundo centrado en torno del hombre. Debemos comprender, sin embargo, que no se trata del hombre, sino del señorío de Dios, el cual no es meramente una imagen traslaticia e insuficiente del señorío mundanal, sino la luz que posibilita todo lucir del señorío mundanal. No se trata de un señorío que yace detrás de lo que aparece, como si esto fuera solamente un "índice" que señala hacia él, una cifra para la desconocida trascendencia. La oposición entre "conciencia" y "ser", entre "conocimiento" y "fe", la separación del mundo, entendido como horizonte de la conciencia, y de una trascendencia que tan sólo como cifra se anuncia en él, se suprime tan pronto como se muestra analíticamente, en los pasos de un pensar metódico, la estructura intencional del horizonte, y con ello la manera de posibilitación del ser del

ente mediante efectuaciones de la subjetividad absoluta, o sea, el lucir de la luz que deja venir al ser. Nada hay detrás de lo que está presente como Dios en el instante creador de tiempo. Nada nos autoriza a asignarle tal trasmundo. Ello significaría, en efecto, renunciar a la pretensión de la filosofía a ser conocimiento. Un conocimiento que no sea conocimiento de lo absoluto no merece tal nombre. Pues la "fuerza del espíritu es sólo tan grande como su exteriorización, sólo su profundidad tan profunda como él, en su exposición, se atreve a extenderse y a perderse".[21]

Si fuera de otra manera, la filosofía no sería más que un presentimiento; pero no sería método ni ciencia. En tal caso, sólo comportaría un llamado para el hombre, un llamado que lo individualiza; pero no significaría un compromiso, el cual sólo consiste en el compromiso en una tarea del pensar mediante la cual la filosofía deviene impersonal en cuanto "esfuerzo del concepto". Ello no quiere decir que se convierta en algo no comprometido e indiferente respecto de la existencia humana; pero no es ésta lo que le importa. La existencia es meramente el *medium* que permite al hombre concebirse en la indiferencia de su existir y mediante el cual, únicamente, gana la entrega a la cosa, al saber de lo absoluto, que no es sólo su cosa, sino cosa de lo absoluto mismo.

[21] Hegel: *Werke*, T. II, pág. 9.

V. PRINCIPIOS DE LA TEORÍA DE LA SENSACIÓN

Tradicionalmente se considera que la teoría de la sensación es cuestión de la psicología. Los presentes estudios, empero, no tienen por objeto una problemática interna de la psicología, sino un problema relativo a los fundamentos de la misma. El lugar a que corresponden, por tanto, es la metafísica, en la medida en que designamos metafísica a una elucidación cuando "contiene lo que representa un concepto como dado *a priori*".[1] En este lugar no estudiaremos el hecho de que la psicología empírica supone conceptos *a priori*, o sea, con otras palabras, que siempre se orienta en su trabajo según supuestos referentes a la clase de su objeto y de los conceptos que lo representan, aun cuando no esté en claro sobre la procedencia y justificación de tales supuestos. Únicamente queremos señalar en qué dirección debe realizarse la revisión del concepto de sensación, entendido como concepto fundamental no sólo de la psicología sino también de la teoría filosófica de la conciencia en general, para que los planteamientos dispares del análisis de la conciencia vigentes en la tradición y de los que parten la psicología y la antropología filosófica, puedan purificarse y determinarse en su relación mutua. Apenas si es necesario acentuar el hecho de que las siguientes notas no pueden pretender una exposición exhaustiva de dicho problema, sino que con ellas únicamente se señala tal tarea.

En primer lugar deben aclararse, en breve referencia histórica, las dificultades que trajo el concepto de sensación.

[1] Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., pág. 38.

Casi hasta fines del siglo XIX se trató el sentir, la mayoría de las veces, dentro del marco de la tradición sensualista de la psicología. A partir de la obra de Dilthey, *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894), se comenzó a contraponer a dicha psicología de los elementos una psicología entendida como "ciencia del espíritu", una psicología "comprensiva del sentido". Al mismo tiempo, comenzando con las investigaciones de Ehrenfeld acerca de las cualidades de la estructura (1894), se inició un movimiento dentro de la psicología misma que llevó a una confrontación crítica con los fundamentos sensualistas de la psicología anterior. Tal confrontación se llevó a cabo en aquel entonces, en la forma más radical, dentro de la teoría de la estructura que partió de las *Investigaciones experimentales acerca de la visión del movimiento* (1912) de Wertheimer. Dicho desarrollo dentro de la psicología corre paralelo a los esfuerzos por establecer una psicología como ciencia del espíritu, ante todo los de la escuela de Dilthey; ambos movimientos, empero, no llegaron a una unidad o, al menos, no se logró una claridad metódica sobre la relación recíproca de ambas conceptualizaciones. Karl Bühler, en su libro sobre la *Crisis de la Psicología* (1928), ha señalado que subsistió un abismo insalvable entre una "psicología de abajo" y una "psicología de arriba". Así ha permanecido la cuestión, en el fondo, hasta nuestros días; en efecto, tampoco el intento de ensanchar la psicología convirtiéndola en una antropología filosófica condujo a la integración en esa totalidad de la teoría de la sensación, o sea, uno de los temas principales de la antigua psicología de los elementos. Ello no fue posible porque a menudo tampoco la antropología filosófica veía con claridad que ella no puede ser desarrollada como una disciplina autónoma, sino que posee supuestos *a priori* que deben ser explicitados para que sus planteamientos puedan relacionarse correctamente con los de la psicología de los elementos. Las agudas observaciones de Max Scheler

atinentes a dicho problema no tuvieron gran repercusión en la psicología y filosofía alemanas. Lo mismo puede decirse, en tal respecto, de la fenomenología de Husserl. Ya en sus lecciones de Gotinga y en el segundo tomo, inédito [2], de sus *Ideas* (1913), Husserl consagró detalladas investigaciones al sentir y a la estructura de la corporalidad sintiente *(empfindende Leiblichkeit)*; sin embargo, no se refirió expresamente ni tomó relación con lo que en aquel entonces se había hecho dentro de la psicología. Por cierto, Husserl no logró extraer las consecuencias sistemáticas de tales investigaciones, que continuó más tarde; de tal forma, ellas permanecieron en una relación de tensión desequilibrada con respecto al programa del primer tomo de las *Ideas*, desarrollado más tarde sistemáticamente, y en especial, respecto al concepto de la "ὕλη sensual" allí estudiado, el cual, por lo demás, no está aún totalmente libre de restos de la tradición sensualista. A consecuencia de su carácter inédito, tales investigaciones no fueron conocidas fuera del círculo escolar de Husserl, y aun allí se vieron estorbadas evidentemente por la dificultad objetiva de la recepción y prosecución del problema. El análisis de Heidegger del existente humano, en su obra *El Ser y el Tiempo*, prescindiendo de su función sistemática dentro del contexto de la pregunta por el ser, implica también principios *a priori* de una antropología filosófica; sin embargo, ningún camino realizable nuevamente sin más conduce desde sus conceptos del encontrarse, el comprender y el proyecto, a las conceptualizaciones de la psicología de los elementos. El problema del sentir, en particular, es rozado en dicha obra sólo marginalmente, sin que se dedique ninguna aclaración metódica especial a la relación de tales conceptos y de su obtención con aquéllos de la teoría tradicional de la conciencia.

De esta forma, también en este caso subsistió el abismo

[2] Publicado ahora en *Husserliana*, T. V, La Haya, 1952.

entre el intento de una interpretación comprensiva del existente humano y un planteamiento orientado hacia las así llamadas funciones anímicas elementales. Esto puede decirse, al menos en lo que respecta a la filosofía alemana, si bien con una excepción. E. Straus desarrolla en su libro *Acerca del sentido de los sentidos*, publicado en 1935, los rasgos fundamentales de una teoría del sentir entendido como una manera de ser-en-el-mundo — planteamiento al que mucho debe nuestro presente ensayo. Es otra la situación dentro de la filosofía francesa, en la que fueron acogidos los estímulos de la fenomenología, que desarrollaron una amplia acción. En *L'être et le néant* de Sartre, en la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty y en la *Philosophie de la sensation* de Pradines, se dilucidan detalladamente las consecuencias que resultan para la revisión del concepto de la sensación y de los sentidos.

De esta ojeada histórico-retrospectiva a la situación del problema surge la tarea de las siguientes aclaraciones: el sentir debe ser concebido como una estructura del ser-en-el-mundo; por esa vía se debe mostrar el punto en que los problemas legítimos y rectamente entendidos de la psicología de los elementos comunican con aquellos que se suele considerar como "elevados" problemas de una psicología "comprensiva". Tan sólo así se determinará la relación recíproca de ambas conceptualizaciones. Al hacer esto, se verá que no se trata de una mera cuestión epistemológica de la psicología, sino que implica la tarea de una revisión de las categorías de las teorías filosóficas de la conciencia en general.

¿Qué significa la exigencia de concebir el sentir como una estructura del ser-en-el-mundo? Este término, como muchos de los acuñados por Heidegger, amenaza convertirse en un lugar común. Para impedirlo no debe introducirse y suponerse dogmáticamente tal concepto en este lugar, como si ya en *El Ser y el Tiempo* se encontrara todo lo nece-

sario para su aclaración. La expresión "ser-en-el-mundo" debe ser aceptada, antes bien, como la designación de un problema que requiere aún una posterior elaboración.

Lo que signifique la concepción del sentir como estructura del ser-en-el-mundo, podrá aclararse cuando se responda a la pregunta: ¿en qué medida la antigua psicología no ha procedido de tal suerte y cuáles fueron las razones de dicha omisión? Para ello puede partirse de la crítica de la teoría de la estructura al concepto sensualista de la sensación. En efecto, tal teoría se había propuesto suplir la mencionada omisión. El límite de la teoría de la estructura consiste en el hecho de que no extrajo las consecuencias filosóficas de sus intelecciones. Por cierto, en la medida en que no pretende ser más que un camino de investigación empírico-psicológica, no es esa su tarea. La filosofía, en cambio, al preguntarse por la conciencia y sus estructuras, tiene la misión de extraer tales consecuencias y de averiguar si las mismas no constriñen ya de por sí a una revisión de toda la moderna teoría de la conciencia, comenzando por Descartes.

Damos por supuesto que son conocidos los dos puntos capitales de la crítica de la teoría de la estructura al concepto sensualista de la sensación. Tal crítica afirma que la configuración del concepto de sensación tuvo por base el "principio analítico" y la "suposición de constancia". El primero significa la hipótesis de que la conciencia puede ser descompuesta en elementos últimos y que puede ser comprendida en su construcción a partir de ellos; se consideran elementos últimos los datos de los sentidos, concepto que, desde un punto de vista histórico se remonta al concepto de *impression* de Hume. La hipótesis de la constancia dice que todo dato de sensación está en una relación fija con una magnitud del estímulo verificable objetiva y físicamente. Con tal hipótesis, por tanto, se coloca en la base el siguiente esquema: se comprende el sentir como un

proceso que se lleva a cabo en un objeto (el receptor del estímulo) en razón de sus relaciones con otro objeto (el emisor del estímulo). Así pues, lo que es el sentir, no se obtiene a partir de un análisis de la conciencia de sensación, es decir, en vistas a la vivencia del sentir captable en la reflexión, sino que es construido en virtud del supuesto de que es causado por un proceso fisiológico, el cual, a su vez, es ocasionado por los procesos físicos del objeto-estímulo. Está presupuesta, por tanto, una estricta correlación entre el proceso físico, la excitación fisiológica y la sensación.

Ahora bien, la teoría de la estructura no comenzó criticando dicho supuesto, que parecía ser, en efecto, algo absolutamente evidente, sino que mostró algunos fenómenos que no serían de ningún modo posibles si el mencionado supuesto fuera justificado (por ejemplo los ensayos del tachystoscopio de Wolfgang Köhler). Fue importante en tales ensayos el hecho de que en ellos, en oposición a un concepto del sentir construido de un modo teórico, adquirió vigencia, lo que se da de un modo fenomenal y vivencial. La teoría de la estructura, por tanto, utilizó un nuevo principio metódico, aun sin formularlo explícitamente; de tal suerte que, a menudo, al interpretar sus vivencias chocó contra tal principio; ello sucedió, por ejemplo cuando Köhler trató de explicar la formación psíquica de estructuras con una teoría general, filosófico-natural, de la formación de estructuras.

Si se quiere, pues, lograr un concepto del sentir que lo capte efectivamente como un momento estructural del vivenciar, dicho principio debe ser aplicado de un modo expreso y con conciencia metódica. Ese principio metódico no es otro que el de la reducción fenomenológica. En tal sentido lo emplean los análisis de la sensación de Straus, Merleau-Ponty, etc. Con ello se comprueba que la reducción fenomenológica conserva su significación e importancia en cuanto principio metódico del análisis de la conciencia, aun cuando se rechacen las consecuencias metafí-

sicas idealistas que Husserl extrajo de su empleo. El principio metódico mencionado no significa entonces sino lo siguiente: cuando se quiere enunciar algo sobre la conciencia, sus elementos, estructuras y efectuaciones, hay que atenerse exclusivamente a lo que es, precisamente y en realidad, un momento de la conciencia, del vivenciar. Para ello hay que distinguir entre los momentos "reales" *(reell)* de la conciencia y su contenido intencional. Esto quiere decir que no se puede describir la conciencia en todos sus momentos sino mediante aquello de lo que ella es conciencia, o sea, mediante la relación a su objeto.[3] Pero respecto a lo que es dicho objeto, no debe suponerse nada más que lo resultante del contenido intencional de la conciencia misma. No deben adjuntársele determinaciones obtenidas de otra parte que del análisis de la relación intencional que corresponde en cada caso, indefectiblemente, a una conciencia.

En lo que respecta al análisis del sentir, tal exigencia metódica de la reducción significa que el mismo debe ser descripto, exclusivamente, tal como efectivamente es en cuanto momento estructural de nuestra conciencia, tal como nosotros, al vivenciar, tenemos conciencia de él. Únicamente cuando se sigue dicho principio —pero no implícitamente, como sucede a menudo en la investigación psicológica, sino sólo cuando se lo aplica con una expresa conciencia metódica— pueden ser correctamente interpretados los resultados de la moderna psicología de la sensación y puede salvarse el abismo entre una "psicología de abajo" y una "psicología de arriba". Hasta ahora no pudo ser superado tal corte; pero ello no se debió, pongamos por caso, al hecho de que entre los fenómenos de la psicología de los elementos y los conceptos de la psicología comprensiva faltara una pieza intermedia que sólo se trataba de complementar; antes bien, se debió al hecho de que la psicología sensualista de los elementos, al formarse el concepto de sensación, cometió una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Designó como sensación algo que nadie, jamás, ha sentido como momento de su vivenciar, por cuanto sus elementos no eran los de la conciencia vivida, sino el resultado de una construcción teórica o bien de una abstracción metódica, cuya legitimación y necesidad para determinados planteamientos científicos, por otra parte, de ninguna manera puede discutirse. La investigación de las modificaciones que se presentan en la conciencia y, en especial, en el sentir, al darse determinadas modificaciones fisiológicas, conservará siempre su razón, y necesitará dentro de ciertos límites, de tales construcciones analíticas. Conduce a un error sólo cuando el producto de dicho análisis es considerado como un elemento último de la conciencia *qua* conciencia.

¿Qué es, pues, el sentir entendido como momento estructural de la conciencia —es decir, del modo como sabemos de nosotros mismos—, cuando se lo expone según el mencionado principio? Con otras palabras, ¿cómo se es consciente

[3] Ya en la "refutación del idealismo" de la *Crítica de la razón pura* se expresa claramente el hecho de la intencionalidad de la conciencia, por cierto, sin emplear tal término, en la prueba del axioma: "La mera conciencia, empíricamente determinada, de mi propia existencia prueba la existencia de los objetos fuera de mí en el espacio" (pág. 275). Según la corrección indicada en el prefacio, la prueba es la siguiente: "Yo soy consciente de mi existencia como algo determinado en el tiempo. Toda determinación temporal supone algo *permanente* en la percepción. Ahora bien, tal permanente no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden ser hallados en mí, son representaciones y, como tales, necesitan ellas mismas un permanente distinto de ellas, en relación con el cual pueda ser determinado su cambio y, por consiguiente, mi existencia en el tiempo en que ellas cambian. Así pues, la percepción de dicho permanente sólo es posible por una cosa fuera de mí, y no por la mera *representación* de una cosa fuera de mí" (pág. XXXIX, nota). Lo permanente, en relación a lo cual puede ser determinado el cambio de las representaciones, es, en el sentido de la diferenciación husserliana, tan sólo el objeto intencional de la representación frente a su contenido "real" *(reell)*, el que para Kant, en dicho contexto, se presenta con el título de una "intuición en mí".

de uno mismo en el sentir? Tal cuestión sólo ha sido planteada por la más reciente psicología (mencionemos aquí, ante todo, las investigaciones de H. Werner sobre el sentir). La psicología anterior, y también la filosofía, incluido Kant, pregunta por el sentir tan sólo en vista de la función que éste cumple en la realización de la conciencia de objetos. Visto en semejante perspectiva, el sentir se presenta como un momento último que da el mero material para la aprehensión y para las más elevadas efectuaciones sintéticas de la conciencia; es decir, aparece como la admisión puramente receptiva de afecciones. Sin embargo, a tal pregunta por la significación del sentir en lo que respecta a la constitución de objetos, debe precederle la pregunta por el sentir en cuanto momento del ser consciente de sí mismo. Como tal, todo sentir es un sentirse a sí mismo; se podría designarlo también como un sentimiento de sí mismo, si no fuera porque las expresiones sentir *(Fühlen)* y sentimiento *(Gefühl)* no se prestaran tanto a una mala interpretación, debido a su contenido terminológico proveniente de la tradicional contraposición de conocimiento, sentimiento y voluntad. Es mejor, por tanto, hablar de un encontrarse *(Sich-Befinden)*, en el que el "se" apunta ya al ser consciente de sí mismo que pertenece al sentir en cuanto momento de la conciencia. Entendido como un encontrarse, el sentir constituye un momento estructural elemental de lo que Heidegger denomina encontrarse primordial *(Befindlichkeit)*. Tampoco el sentido de este término está firmemente establecido; debe tomarse, antes bien como indicación de un problema, pues en *El ser y el tiempo* el encontrarse es definido mediante el estar-templado, el "estado de ánimo". Pero el análisis de los estados de ánimo y, además, el del encontrarse, sigue siendo unilateral mientras no se investigue la conexión de los mismos con el sentir.

El sentir, que siempre es, simultáneamente, un sentirse a sí mismo, es la manera más elemental mediante la que se

determina el encontrarse. Entendido como un sentirse a sí mismo, no se lo caracteriza de manera suficiente si se lo describe como pura receptividad, como una capacidad que simplemente da el material para las efectuaciones espontáneas de la conciencia. Antes bien, pertenece al sentir un sentirse a sí mismo, porque se trata de una conciencia cinestésica, esto es, una conciencia que implica en sí la conciencia del "yo me muevo". La conexión del sentir y el movimiento en cuanto conciencia de movimiento fue señalada ante todo en las sensaciones táctiles en la obra de D. Katz: *La estructura del mundo táctil*. En este caso, justamente, se puede mostrar de la manera más fácil; las cualidades táctiles no se descubren en la impresión puntual, sino tan sólo en el movimiento; por ejemplo, al pasar los dedos sobre la superficie palpada. También V. von Weizsäcker, en el libro *El círculo de la estructura*, investiga desde otro ángulo la conexión de sentir y movimiento.

¿Qué son las cinestesias, sobre cuya base el sentir es siempre simultáneamente un sentirse? No pueden ser concebidas como movimiento de una cosa corporal en el espacio objetivo, como un *motus localis*, que percibimos como un proceso necesario; ellas son al mismo tiempo sentir y conciencia del movimiento que provoca el sentir en cuanto movimiento nuestro, puesto en juego por nosotros. Mediante tal conciencia cinestésica, que pertenece indisolublemente al sentir, tenemos conciencia de nuestro cuerpo en cuanto nuestro órgano, movido de modo inmediato por nuestro querer; de tal modo el cuerpo propio se distingue de todo otro cuerpo del así llamado mundo exterior. Él es, para decirlo con Husserl, el *aquí* absoluto en relación al cual todas las demás cosas están allí; no es cosa en el espacio, sino el principio de toda configuración espacial en el moverse.[4]

La conexión del sentir y del moverse cinestésico se ma-

[4] Cfr. las investigaciones de Husserl mencionadas *supra*, en pág. 74 y sig.

nifiesta más evidentemente en el palpar. Pero está también en juego del mismo modo en el ámbito de los demás sentidos; así, por ejemplo, en los movimientos oculomotores en el caso de la visión, los cuales, únicamente, conducen a la percepción; lo mismo el volver la cabeza al oír, etc. En su mayoría y en primer término son movimientos involuntarios. Tan sólo en el caso de la inhibición llegamos a ser expresamente conscientes de ellos y son entonces ejecutados voluntariamente como un "yo me muevo"; por ejemplo, en el caso de mirar y escuchar intensamente o en el asirse convulsivo. Con esto tomamos conciencia de que toda adquisición de impresiones sensibles no es simplemente una admisión pasiva de datos, un mero padecer y ser afectado, sino que ya es, por su parte, el resultado de una actividad ejecutada como un "yo me muevo", sea latente ("involuntaria") o patente. Es resultado, por tanto, de un moverse orientado en cada caso hacia el *optimum* de lo que es posible sentir según la intención de la percepción.

Tal intelección trae consigo consecuencias que aún no han sido suficientemente atendidas. Ellas obligan a revisar la opinión de que las sensaciones son los últimos elementos constitutivos de la conciencia, de que, por tanto, la sensibilidad entendida como receptividad, esto es, como la capacidad de "recibir representaciones según la manera como somos afectados por los objetos" [5], es una raíz última de nuestra facultad de conocimiento. Hacen aparecer en una nueva luz la cuestión acerca del fundamento común de la "sensibilidad" y el "entendimiento", señalando un camino para su respuesta que es accesible al análisis. En efecto, si la posibilidad de padecer afecciones sensibles supone el moverse cinestésico –es decir, no la mera receptividad, sino una actividad del sujeto de la cual él mismo puede llegar a ser consciente, y que, como tal, contribuye a la constitución

[5] *Kritik der reinen Vernunft,* pág. 33.

de su autoconciencia–, tendríamos que preguntar aun por medio de qué es guiado dicho moverse sintiente mismo. Al respecto señala el psicólogo de la estructura, Koffka, en su obra: *The Growth of the Mind* [6]: "Un objeto, antes de aparecer como azul, rojo, etc., aparece en primer lugar como atrayente y repelente", con lo cual alude al modo de conciencia en que se funda el sentir en cuanto receptividad.

Por de pronto, se podría estar tentado en este lugar a objetar contra lo dicho lo siguiente: el objeto, para poder aparecer como atrayente, repelente, etc., tiene que ser percibido por medio de la vista o por cualquier otro sentido, y debe serlo justamente en sus cualidades sensibles. Tal objeción, sin embargo, constituye a su vez un ejemplo del intento por desprenderse del análisis fenomenológico puro, en cuanto, ciertamente, se pretende en tal caso un saber del objeto proveniente de otras fuentes y no de la vivencia misma que se trata de analizar. En la captación y observación que pueden seguir a la afección, el objeto se muestra en estas y aquellas cualidades sensibles, colores, etc., o ya se sabe por otras percepciones que él tiene dichas propiedades; por ello, se supone como de suyo evidente que tales maneras de darse en la sensación tendrían que existir ya en la impresión inmediata como elementos suyos. Luego se argumenta aun aludiendo al hecho de la imagen retinal, con lo que se cae en la *metabasis* anteriormente mencionada, pues se pasa por alto que dicha imagen no es parte constitutiva de la percepción en cuanto vivencia, sino que tomamos conocimiento de ella por una vía indirecta, por medio de la percepción de otros o recurriendo a un espejo. También respecto de tal intento, pues, se puede aplicar la sentencia

[6] Esta obra, lamentablemente, me es conocida sólo a través de las citas de Merleau-Ponty que figuran en el libro mencionado; al respecto véase también Koffka: *Principles of Gestalt-Psychology,* Londres, 1936.

de Hegel: "La denominación del instrumento no brinda ninguna determinación para lo que es captado con él." [7]

Así pues, si se pregunta por los elementos últimos, o sea, por aquellos aspectos que constituyen en última instancia la estructura de la conciencia y en los que se fundan todos los restantes, no debe buscárselos más en las sensaciones, entendidas como la conciencia donante de un puro *quale* sensible, sino, antes bien, en aquellos caracteres de lo atrayente, repelente, terrible, etc. La concepción corriente piensa tales caracteres, bajo el título de "cualidades de expresión", como fundados en las cualidades sensibles elementales y en las efectuaciones aprehensivas y cognoscitivas que se estructuran sobre éstas; tampoco el mismo Husserl supo liberarse totalmente de tal representación. Sin embargo, de lo dicho se desprende que el orden de fundación es justamente el inverso. Tan sólo sobre la base de esta intelección puede interpretarse correctamente el hecho, desde hace tiempo conocido, de que las así llamadas cualidades de expresión son lo primero en la evolución psíquica; el mundo circundante aparece organizado según tales cualidades mucho antes de que exista algo así como una conciencia de objetos diferenciables con sus cualidades sensibles. En efecto, si se intenta interpretar dicho hecho, como muy a menudo ocurre, diciendo que en ese temprano estadio de la evolución no se habría efectuado aún la diferenciación, existente en sí, entre lo subjetivo del sentimiento y lo objetivo, se supone ya entonces como algo evidente la distinción entre un ámbito de la inmanencia subjetiva y el ámbito del "mundo exterior" "objetivo", obstruyendo así el camino para una comprensión de lo que es una inmediata relación con el mundo. Pues en la conciencia no hay diferenciaciones subsistentes en sí. Sólo se puede hablar de diferencias en la conciencia en la medida en que ellas, justamente, son diferencias de la conciencia misma.

[7] *Werke*, T. III, pág. 73.

El moverse sintiente está dirigido, por tanto, por aquellos aspectos elementales; es un dirigirse a lo atrayente, un huir de lo amenazador y repelente, y sólo dicho movimiento-hacia posibilita la afección de los sentidos en aquella forma óptima sobre cuya base tiene lugar una percepción y pueden ser diferenciadas cosas con sus cualidades sensibles. Por cierto, si en el análisis se toma por único hilo conductor la conciencia de objeto, como sucede casi siempre, se puede luego retroceder desde ésta y observar cómo ella se constituye en una síntesis al reunir las perspectivas singulares, etc. Se puede luego captar separadamente los aspectos de color o los táctiles, y verificar, por ejemplo, que el mismo color aparece en distintos puntos de la superficie que la mirada sigue sucesivamente, y se puede, acto seguido, formar el concepto de dato de sensación o el de cualidad estructural de la sensación. Tal análisis es correcto mientras no se caiga en el error de querer obtener del mismo los elementos últimos constitutivos de la conciencia. Dicho error sólo puede ser impedido mediante una deducción sistemática, no solamente del concepto de sensación, sino, al mismo tiempo, de todas aquellas diferenciaciones clasificatorias de especies de actos, "facultades anímicas", tipos de vivencia, que por lo general dirigen —entendidos como trinidad de capacidades cognoscitivas superiores e inferiores, sentimiento y querer— no sólo la investigación psicológica sino también toda la teoría filosófica de la conciencia, al menos desde el comienzo de la edad moderna. Dicha deducción debe partir del hecho fundamental de la conciencia del yo, la cual no es en sí únicamente autoconciencia, en el sentido de una "representación intelectual de la autoactividad de un sujeto pensante" [8], sino, en una con ello, conciencia de la espontaneidad del "yo pienso" y de la espontaneidad del "yo me muevo" en cuanto opera en mi cuerpo entendido como mi órgano y por ello

[8] *Kritik der reinen Vernunft*, pág. 278.

me suministra sensaciones. Esto no significa en modo alguno, naturalmente, que el sujeto mismo produzca sus sensaciones, en el sentido del idealismo; éstas siguen siendo aquello que sólo puede ser dado mediante afecciones, pero el carácter de afectable *(Affizierbarkeit)* de la conciencia no es un hecho último al que no se pueda cuestionar más acerca del fundamento de su posibilidad, sino que está fundado en la espontaneidad del "yo me muevo". Parece que Kant en su *Opus posthumum* estaba sobre la pista de dicha conexión, al hacer en tal lugar el planteamiento inicial para una deducción de la corporalidad como supuesto *a priori* de la posibilidad de una conciencia pensante.[9] De los pocos pasajes en que se basa esa suposición no se puede inferir, por cierto, si Kant tenía conciencia de las consecuencias de tal descubrimiento respecto de la espontaneidad del "yo pienso".

El sentir constituye pues, en el fondo, la manera como nos encontramos, pero no en el sentido de un mero estado de conciencia, sino a la vez en el de una conciencia del poder-moverse —latente en el caso del curso no inhibido de la percepción, explícita en el caso de la inhibición—; o sea: la conciencia de tener un margen dentro del que, por medio del moverse, pueden ser logradas afecciones sensibles. Por ello, la conciencia del yo no consiste en una mera conciencia de la espontaneidad del pensar que se divide en efectuaciones sintéticas en las cuales la materia dada en las sensaciones se reúne en el concepto del objeto, sino que únicamente puede ser *a priori* conciencia de sí en cuanto sujeto pensante, porque a la vez es conciencia del margen de espontaneidad de un moverse. Corresponde *a priori* a la conciencia del yo la conciencia de dicho margen en cuanto conciencia de mi respectivo margen. Se trata del margen

[9] Al respecto cfr. Kurt Hübner: *"Leib und Erfahrung" in Kants Opus posthumum*, en *Zeitschrift f. philos. Forschung*, VII, 2, pág. 204 y sigs.

de las posibilidades de poder hacer manifestarse cosas; y tales posibilidades deben cumplirse mediante mi movimiento.

¿En qué consiste, empero, ese margen? No es otra cosa que el mundo de nuestra experiencia, en primer lugar el inmediato mundo circundante. Así pues, si pertenece indisolublemente a la posibilidad de una conciencia del yo, en cuanto conciencia de la "representación de la autoactividad de un sujeto pensante", la conciencia de la espontaneidad del "yo me muevo", y si ésta, a su vez, implica la conciencia de un margen del movimiento que no es otro que el mundo, queda de tal modo demostrado que la conciencia del yo es a la vez conciencia del mundo y que, como tal, es el fundamento de posibilidad de una afección de los sentidos. Este principio no es reversible: la conciencia del mundo no por ello debe implicar ya una expresa conciencia del yo, ni el concepto del yo-pienso, lo cual, antes bien, es producto de una génesis. Con esto podría aclararse qué significa la concepción del sentir como un modo del ser-en-el-mundo y cómo únicamente por tal camino puede obtenerse el legítimo concepto del sentir, verificable fenomenológicamente, y se lo puede poner en relación con las efectuaciones cognoscitivas llamadas superiores. De aquí resulta, además, que el concepto de mundo no puede implicar simplemente la idea de la totalidad de los fenómenos, la idea del todo de la experiencia, cuyo objeto mismo no puede ser dado en lugar alguno, como si la conciencia del mundo, por así decirlo, se constituyera progresivamente a partir del conocimiento de los objetos singulares y de su conexión. Antes bien, toda conciencia de objetos singulares es posible tan sólo sobre la base de la conciencia del mundo entendido como horizonte, como margen, en última instancia, del "yo puedo moverme". El hecho de que sean las cualidades elementales de lo atrayente y lo repelente, etc., las que guían el moverse, significa que mediante ellas se determina la ma-

nera como el mundo nos es primariamente abierto y cómo nosotros, a consecuencia de ello, podemos hacer que, en particular, se manifiesten objetos en el mundo. Para ilustrar la mencionada relación aludamos tan sólo a título de ejemplo a los fenómenos del horrorizarse y del huir ante lo amenazador, del "quedar pasmado" que no nos permite ver más nada, que "embarga" nuestros sentidos. El análisis no tuvo en cuenta, la mayoría de las veces, semejantes estructuras de la conciencia que posibilitan en el fondo toda experiencia de objetos particulares; ello se debió al hecho de que siempre estuvo preferentemente orientado a la conciencia de actos con su dirección intencional respecto de objetos ya nítidamente diferenciados; no se tuvo en cuenta, pues, lo que Husserl había mostrado ya en sus primeros análisis como la conciencia de trasfondo y de horizonte que soporta toda conciencia de actos.

Tan sólo a partir de aquí podemos comprender qué piensa en realidad Heidegger al decir que el mundo se abre primariamente en el encontrarse y que éste tiene en cada caso su comprensión.[10] El encontrarse, empero, en cuanto estar-templado, se determina, si no exclusivamente al menos en el grado más profundo, por la correspondiente manera del sentir: colores, tonos, etc., poseen en cada caso su "valor templante", y lo que afecta en cuanto sensación depende de la manera del moverse. El comprender, que pertenece ya al encontrarse, consiste, por tanto, según esta perspectiva, en un comprenderse en sus posibilidades de poder hacer que mediante el moverse se manifiesten sensiblemente cosas. Sólo entendidas como fundadas en tal comprenderse son posibles aquellas efectuaciones a cuyo concierto, en cuanto últimas capacidades diferenciables, redujo la tradición la realización de la experiencia, o sea, el concierto entre αἴσθησις y νόησις, sensibilidad y entendimiento. Ello significa que la diferencia entre receptividad y espontaneidad,

[10] *Sein und Zeit,* pág. 142 y sigs.

entre una capacidad que provee el material sensible y otra que realiza su captación intelectual, arraiga en una estructura más profunda y mostrable en cuanto tal.

Habría que preguntar aun hasta qué punto la disposición a aceptar dicha diferencia como algo último tras lo cual no puede retrocederse interrogativamente, no sería atribuible, en suma, a la orientación de la ontología griega hacia la estructura visible, hacia el εἶδος perceptible por el νοῦς, frente al cual la ὕλη es caracterizada como μὴ ὄν; es decir, al supuesto de que la οὐσία τοῦ ὄντος, el ser del ente, debe ser un νοητόν, o bien a la manera en que la diferenciación griega de αἴσθησις y νοῦς —que en su mutua relación no concuerda en modo alguno con la tardía distinción de sensibilidad y entendimiento— fue acogida y elaborada en el pensamiento medieval y moderno. Pero tal investigación, por cierto, sobrepasa el tema del presente trabajo.

Ahora se comprende en qué medida, basándose en tal tradición, tuvo que permanecer ignorado aquel fenómeno que constituyó, a partir de Dilthey, un problema fundamental de la psicología considerada dentro de las así llamadas ciencias del espíritu: el fenómero de la comprensión.[11] En efecto, dentro de dicha tradición, los últimos elementos constitutivos de la conciencia fueron buscados en las así llamadas cualidades específicas de los sentidos; por ello, lo comprendido en el comprender sólo pudo interpretarse como una "cualidad expresiva", o una estructura sensorial, etc., montada sobre lo dado sensiblemente; de esta forma quedaba un abismo insalvable entre tales estructuras sensoriales y las efectuaciones de la conciencia denominadas elementales. Únicamente puede superarse tal abismo cuando se entiende que el orden de fundación es el inverso. Tan sólo de esa forma pueden ser reconducidos a su común punto de partida los caminos de una "psicología de abajo" y una

[11] Al respecto cfr. mi trabajo: *Vom geisteswissenschaftlichen Verstehen,* en: *Zeitschrift f. philos. Forschung,* VII, 1, pág. 1 y sigs.

"psicología de arriba". De las presentes indicaciones debe resultar claro el hecho de que tal punto de partida no consiste en una idea especulativa, sino que es accesible al análisis en que pueden verificarse los resultados de la investigación psicológica y mediante el cual, únicamente, éstos reciben su correcta interpretación.

Una vez realizada dicha inversión, se comprende también el sentido de la tesis que los jóvenes hegelianos convirtieron en punto de partida de su crítica a Hegel; en tal sentido, por ejemplo, dice Feuerbach: "Yo no soy simplemente un sujeto pensante, sino un sujeto corporal –sensible–", si bien la correcta significación de tal tesis fue pronto desviada en la dirección de un naturalismo. Entonces, en verdad, puede establecerse un concepto de la corporalidad con el que ésta no sea malentendida como una cosa entre otras cosas del "mundo exterior objetivo". Antes bien, yo mismo soy corporal. En semejante sentido ha dicho Sartre, exagerando por cierto, por razones polémicas: "El cuerpo que soy yo."

Yo me encuentro corporalmente, esto es: yo me comprendo en mis posibilidades de hacer que se manifieste el ente por medio de mi movimiento. El moverme está dirigido por las cualidades elementales de lo atrayente, lo repelente, etc., en las cuales me es dado comprender mi situación en medio del ente. En cuanto tal moverse, por lo demás, posibilita toda articulación del mundo según cosas diferenciables con sus cualidades sensibles, posibilita también por ello la comparabilidad de las cualidades de los sentidos entre sí. Las diferenciaciones entre alto y bajo, claro y oscuro, etc., no se generalizan por la traslación de un ámbito sensorial al otro, lo que sería una mera *façon de parler*, sino que tal posibilidad de comparación se funda en el hecho de que todas las cualidades sensoriales específicas remiten a nuestra situación en cuanto seres que sentimos y nos movemos en nuestro mundo.[12]

[12] Véase también al respecto los desarrollos de Hegel en la *Enzyklopädie III*, en los que se alude a la conexión del sentir con los temples o estados de ánimo (*Werke*, T. VII), pág. 120 y sigs.

Por cierto, cada campo de sentido posee sus cualidades específicas, y el moverse sintiente está dirigido cada vez por la estructura de uno de tales campos que es el predominante. Al percibir, por ejemplo, estamos orientados una vez de modo predominantemente visual, otra vez de modo predominantemente auditivo. Según esto, el concepto de la cercanía o lejanía de una cosa se determina cada vez en distinta forma. La crítica de la teoría de la estructura al concepto sensualista de la sensación partió de los sucesos registrados en los campos de los sentidos; Husserl, por su parte, señaló en detalladas investigaciones, que permanecen aún inéditas, que todo lo que se muestra como configuración o formación estructural en las campos de los sentidos, ya es a su vez producto de una síntesis. Desde tal planteamiento surge la tarea consistente en concebir los mismos campos de los sentidos como estructuras del margen de acción de nuestro movimiento, es decir, como estructuras del mundo.

Todo lo dicho, en verdad, sólo designa el programa que deberá cumplirse para que los conceptos de estructuras de la conciencia, que habrá que desarrollar de un modo legítimo, sean elevados a su conexión sistemática; ello permitirá también desarrollar una temática que posibilitará establecer la recíproca relación de las más diversas intelecciones obtenidas desde puntos de vista dispares dentro de la historia del análisis de la conciencia. La pregunta por el sentir, entendido como un modo del ser-en-el-mundo, debe constituir el comienzo; sobre tal camino, al mismo tiempo, el ser-en-el-mundo mismo podrá ser objeto de un efectivo análisis, y no ya una popular frase hecha.

VI. ACERCA DE LA INMEDIATEZ DE LA EXPERIENCIA

En la Introducción a la gran *Enciclopedia* (§ 6) dice Hegel que es importante "que la filosofía esté en claro sobre el hecho de que su contenido no es otro... que la realidad *(Wirklichkeit)*". Y prosigue: "Denominamos experiencia a la conciencia inmediata de tal contenido. Una consideración reflexiva del mundo diferencia ya en el amplio reino de la existencia exterior e interior lo que sólo es apariencia transitoria e insignificante y lo que merece en sí, verdaderamente, el nombre de realidad. Puesto que la filosofía únicamente por la forma se distingue de otras tomas de conciencia de uno y el mismo contenido, su coincidencia con la realidad y experiencia es necesaria. Más aun, dicha coincidencia puede ser considerada, al menos exteriormente, como la piedra de toque de la verdad de una filosofía."

Con tales palabras Hegel alude a la insuprimible relación que el pensar filosófico debe mantener con la experiencia. Tiene que someterse a la piedra de toque de la experiencia. Esto es: si la experiencia consiste en el dejar presentarse de aquello que no es producto de la imaginación ni conjuración de los deseos, sino justamente de lo que debe ser inmediatamente dado, el pensar filosófico tiene que exponerse a tal inmediatez de lo dado mediante la experiencia. El alfa y la omega de un pensar filosófico consiste en mostrarse a la altura de dicha prueba. Con ello, Hegel establece un concepto de filosofía y pone a la misma ante una exigencia que se opone a muchas representaciones corrientes de la esencia del pensar filosófico. En efecto, según

tales ideas corrientes, la filosofía tendría que ver con la libre especulación, con la proyección de construcciones e ideales conceptuales acerca de cómo debería ser el mundo. Sin embargo, la filosofía tiene, antes bien, la misión de llamar a los hombres a la realidad, es decir, a reconocer lo que es. "Pues en lo que concierne al deber-ser, la filosofía llega demasiado tarde la mayoría de las veces", dice Hegel en otro pasaje. En el presente trabajo no habremos de elucidar aún en qué medida su propia filosofía se atuvo a tal regla.

Si comprendemos la misión de la filosofía en el sentido mencionado, ella no significa otra cosa que la consumación de la función que el pensar posee en general dentro de la existencia humana; en efecto, todo el pensar y el reflexionar de la existencia apunta en última instancia a la comprensión de lo que le da la experiencia de su inmediatez. Sólo en la medida en que lo logra puede el hombre orientarse en su mundo; y ello, por cierto, no solamente en el sentido de un dominio teórico del mundo —en cuanto obtendría una interpretación teórica suficiente de tal inmediato—, sino también en un sentido práctico que le asegure la conveniencia de su comportamiento frente a ese inmediato. Hasta dónde, sin embargo, la filosofía, entendida como consumación de tal función del pensar, puede efectuar dicho servicio, depende del modo como acoja lo inmediato de la experiencia; y esto no solamente en cuanto a su suficiencia, sino en cuanto al hecho de si ella en general está en condiciones de buscarlo y encontrarlo allí donde tal inmediato está, cuestión que de ninguna manera es algo evidente de suyo. La filosofía, por lo mismo, tendrá que ponerse en claro en primer lugar qué es en general la experiencia con ese inmediato modo suyo de dejar que se presente lo real. La manera como ella conciba la experiencia depende del modo en que el pensar se comprenda a sí mismo respecto de lo que él puede frente a

esa realidad; es decir, depende del concepto que él posea de sí mismo y de su relación con la inmediata realidad de la experiencia.

Según Hegel, pues, la filosofía tiene que ver con lo verdaderamente real. Acepta la diferenciación que ya le brinda la "consideración reflexiva del mundo" entre lo ilusorio, la apariencia, y lo que "merece verdaderamente el nombre de realidad". Dicha "consideración reflexiva", en efecto, no toma lo inmediato de la experiencia simplemente como se brinda, sino que trata de separar la apariencia de la realidad verdadera. Si es capaz de ello, tiene que estar segura de lo que constituye lo real en su verdad como real, es decir, del principio de su ser-real, de aquel principio en virtud del cual podemos decir de él, que "es". El pensar, a lo largo de su historia, ha creído encontrar muchas clases de semejantes principios: ora fueron tales los poderes demoníacos que dejan ser al ente lo que es, o sea, que fundamentan su ser-real; ora se creyó deber concebirlo en su ser-real como creado por el Dios revelado; otras veces se pensó que tal principio era la legalidad del movimiento de la materia, o que había que concebirlo como espíritu pensante, como concepto, como idea, etc.

Los ejemplos mencionados, son o han sido principios del ser actuantes en la vida histórica; en parte, parece que se tratara de meros productos de la especulación filosófica. Pero esto sólo puede decirse respecto de su acuñación y fundamentación conceptuales. Pues principios de tal suerte están en la base, de modo implícito e inexpresado, donde quiera que el hombre tienda a cerciorarse, por el pensamiento y la reflexión, del sentido de su hacer, de sus fines y de la jerarquía de los mismos. A ello alude Hegel al referirse a la "consideración reflexiva de la realidad" que ya antes de toda filosofía trata de distinguir entre apariencia y ser verdadero. En efecto, al hacerlo, aplica tácitamente una norma, o más bien la convicción de un principio del ser-real

que le permite en general tal diferenciación. La reflexión filosófica eleva a la conciencia y a la claridad del concepto lo que la mencionada consideración lleva a cabo de un modo tácito.

Según la sentencia de Hegel, pues, el contenido de la filosofía no es otro que la realidad; pero ello no significa que sólo tenga que ver con la mera descripción de lo que se ofrece inmediatamente como real en la experiencia, o sea, con la así llamada empiria pura; sino que la filosofía trata de comprenderlo en vista al principio que lo hace ser real. Tan sólo así puede alcanzar la verdadera realidad; y cuando ella cree haber comprendido tal principio no sólo el filósofo está satisfecho con su obra, pues una tal seguridad de haberlo comprendido es necesaria, antes de toda expresa reflexión filosófica y de toda formulación conceptual, para que el hombre se oriente en su mundo y esté a la altura de una confrontación con él — y, por cierto, aun una confrontación práctica inmediata.

Sin embargo, justamente tal relación está hoy interrumpida —quizá ya desde hace mucho— en una forma que se siente en todas partes. Cuanto más ha penetrado la ciencia en todas las conexiones de nuestro mundo, cuanto más cree haberlo iluminado y conceptualizado de tal modo que han desaparecido los únicos rincones oscuros del misterio, tanto más parece escapársenos el mundo y tanto más parece devenir extraño e incomprensible. Esto no rige sólo con respecto a la naturaleza; pues por penetrantemente que ella parezca hablarnos a través de la experiencia de los sentidos, creemos estar seguros, sin embargo, de que ella en su verdad es algo totalmente distinto, captable de modo necesario sólo en el lenguaje formal matemático; y creemos haberla captado íntegramente y haberla puesto a nuestra disposición en tal apartamiento de la enseñanza que nos dan los sentidos; creemos que podemos transformarla y utilizarla según dicho modo de captación. Con otras pala-

bras, creemos captar la naturaleza en su verdadero ser de una manera objetiva, ello significa, que puede ser nuevamente comprobada por todo ser capaz de pensar. Según esto, la verdad de la naturaleza se agotaría en la posibilidad de enfrentárnosla de un modo objetivo.* Por el contrario, lo que parece enseñarnos sobre la naturaleza la inmediatez de los sentidos, debe considerarse algo relativo y subjetivo que no nos brinda indicio alguno de su verdadero ser; en virtud de tal concepción el hombre deja atrofiarse ese órgano representado por sus sentidos. Este conocido fenómeno no se explica simplemente por la tan mentada "superabundancia de estímulos", pues ésta, por su parte, constituye tan sólo un fenómeno parcial en un mundo cada vez más dominado y configurado técnicamente. Pero no sólo los sentidos, sino también los afectos se atrofian en semejante mundo. Allí donde éstos se excitan, son estimulados y dirigidos en frío cálculo con los medios técnicos de la conducción de masas. Sin embargo, a medida que crece tal poder del pensar científico sobre la naturaleza, tanto más esa misma fuerza del pensar y aun la naturaleza abierta y dominada por él se nos convierten en cosas extrañas.

Tal extrañamiento, empero, rige también para el mundo humano con sus instituciones y organizaciones, las cuales, evidentemente, son configuraciones resultantes del dominio intelectual de los problemas de la sociedad humana efectuado por el hombre. Pero justamente lo que en cuanto obra del hombre tendría que serle familiar y comprensible a él mismo que es su creador, al aproximarse más a su perfección científica muestra una legalidad propia y una dinámica cada vez menos dominables.

Tal sería, pues, la experiencia inmediata que hoy hacemos de la realidad (ya que hablamos antes de la piedra de toque de la realidad y de su experiencia, en la que debe acreditarse al pensar). Ahora bien, si la misión del pensar consiste en comprender la realidad de dicha experiencia, y si para ello debe cerciorarse del principio que permite conocer la realidad de eso real, el mencionado extrañamiento de nuestro mundo probaría que hoy nos falta tal principio. ¿Falló en este caso el pensar o la realidad le ha jugado una mala pasada? ¿Qué es esa realidad y cómo podría jugarle una mala pasada, si todo parece indicar precisamente que la realidad del mundo actual es un producto del pensar mismo, del pensar científico? ¿La realidad en su inmediatez es, pues, algo más, hay en ella un resto insoluble que se resiste al dominio de la razón científica?

Ahora bien, ¿cómo deberíamos comportarnos sensatamente frente a tal resto insoluble que nuestra razón pensante no quiere reconocer como tal, que se niega a admitir? ¿Debemos dejarlo como algo "irracional" y resignarnos, como muchos existencialistas, al hecho de que el mundo sea en sí absurdo, lo mismo que nuestra existencia en él, y que lo único que importa es realizar un proyecto existencial en un *engagement* a toda costa, irremediablemente separado del principio del ser-real de todo ente? ¿O debemos intentar, frente a tal absurdo, conservar al menos nuestra actitud digna, en una suerte de ataraxia, o en la retirada de este mundo, para la cual hoy, por cierto, prácticamente no subsiste casi ninguna posibilidad? ¿O podemos refugiarnos en la religiosa confianza de que aun lo llamado irracional, lo absurdo, posee un sentido oculto para nosotros? Sin embargo, si el pensar no sabe el camino por el que hacer al menos plausible la posibilidad del objeto de tal con-

* Textualmente: *Ihre Wahrheit ginge danach auf in ihrer gegenständlichen Objektivierbarkeit.* El profesor Landgrebe ha tenido la gentileza de aclararnos este pasaje de la siguiente manera: "Con ello se alude al hecho de que la verdad del ser de la naturaleza se reduce a lo que puede ser determinado por medio de actos tético-judicativos como objeto del pensar, y de un modo 'exacto'; esto es, dejando a un lado las 'cualidades secundarias'." (En carta al traductor.) (*Nota del traductor.*)

fianza, dicho recurso escinde al hombre; en efecto, sigue siendo un hombre que conoce científicamente y un creyente a pesar de tal saber; de tal suerte que esa fe sigue siendo incapaz de convertirse en una fuerza apta para la configuración de este mundo.

La perplejidad que se expresa en estas preguntas muestra que el extrañamiento de nuestro mundo no consiste en un proceso, por así decirlo, normal en el curso de la historia, como cuando una época envejece y está a punto de transformarse; pues tal transformación puede tener lugar luego más o menos insensiblemente en un gradual cambio de las categorías con que el hombre intenta concebir la realidad. En el caso que nos ocupa, por el contrario, se trata del llegar a ser incomprensible de un mundo que el hombre ha edificado confiando en la fuerza de su razón científica, confiando en que ésta tendría que ser el principio de la total comprensibilidad del mundo y de la capacidad para disponer del mismo. La pérdida de dicha confianza y, con ello, el forzoso abandono de tal principio, tiene que parecer, pues, como una caída en el abismo, desde donde ya no es posible paso alguno hacia una nueva base de comprensión conceptual de nuestro mundo que nos permita comportarnos adecuadamente frente a lo que se nos presenta en la experiencia; pues, ¿hacia dónde debemos dirigirnos aún para orientarnos si justamente la actividad de nuestra facultad de pensar nos ha jugado esa mala pasada? ¿O nos hemos formado una falsa idea de nuestra razón pensante y de su relación con lo inmediato de la experiencia, de modo que no la hemos usado de manera correcta? Tal vez, al comprender la razón como el conjunto de nuestras capacidades, ¿hemos olvidado preguntar acerca de lo que la habilita para ser tal cosa?

Ahora bien, el pensar no está dirigido sólo hacia afuera, por así decirlo, hacia la elaboración de las impresiones inmediatamente recibidas, sino que, en cuanto reflexión,

está siempre referido al mismo tiempo a sí mismo; se posee a sí mismo y se tiene por objeto. Por esto, la razón siempre es para el hombre tal como él la comprende y según tal comprensión la usa. Dicha comprensión parte hoy del hecho de que la razón es la capacidad de determinar objetiva y científicamente al ente, sobre cuya base puede captarse y configurarse absolutamente el ente en la naturaleza y en la sociedad. Pero, si no obstante ello, el producto de esa configuración —que aparentemente debería ser un producto totalmente nuestro—, o sea, nuestro mundo, ha llegado a ser extraño, ello significa evidentemente que en este caso la razón del hombre, siguiendo su camino histórico, ha desembocado en un callejón sin salida. No se trata, pues, de un destino impuesto desde afuera —ya que la razón, precisamente sobre la base de su capacidad, cree en verdad haber descartado absolutamente tal posibilidad—, sino de un callejón sin salida que se ha preparado ella misma. En el fondo de tal encierro la razón ha hecho la experiencia que hemos caracterizado como el extrañamiento de nuestro mundo. Dicha experiencia, por tanto, no le ha llegado desde afuera, sino como un resultado de su propio camino, sobre el que ella ha edificado este mundo confiando en su propio poder.

Esta afirmación puede ser confirmada si seguimos brevemente la historia de esa marcha de la razón en lucha con lo inmediato de la experiencia, tal como ha tenido lugar desde Kant. El pensamiento del siglo XIX, en sus pasos decisivos —que no son, por cierto, los que la mayoría de las veces se registran en los compendios de historia de la filosofía—, puede ser considerado, en verdad, como el índice de esa lucha de la razón consigo misma, en la que ella intenta determinarse en su relación con lo inmediato de la experiencia. Al mismo tiempo, la razón intenta desembarazarse de las redes que ella misma se ha tendido, pero al hacerlo no logra sino enmarañarse aun más profunda-

mente en ellas. Semejante consideración, sin embargo, no sirve tan sólo a la comprensión histórica de una época pretérita en la que se ha preparado la nuestra, sino que nos permitirá reconocer la causa del fracaso de la razón y nos señalará así la posibilidad de que el pensar siga adelante a pesar de tal fracaso.

Esta confrontación de la razón pensante consigo misma, vista en conjunto, es ciertamente tan antigua como la metafísica misma. Se trata en todos los casos de la relación del pensar con lo inmediato de la experiencia; toda innovación de importancia dentro de tal confrontación involucra un reproche a las teorías anteriores, en el sentido de que ellas no aprehendieron de modo exhaustivo el principio del ser-real de lo real. Pero en todas esas confrontaciones de la historia del pensar occidental se decidió, en el fondo, mucho antes del comienzo de la filosofía, acerca del destino de dicho problema y de la manera de su solución. Ya en el mito que fundó el predominio de los dioses olímpicos por su victoria sobre los antiguos poderes ctónicos y la caída de los titanes, se diseña el carácter de la metafísica como metafísica de la luz y de la forma luminosa, o sea de las ideas, en cuanto al verdadero ente; es decir, en suma, una metafísica de lo que tiene carácter racional, de lo conforme a la razón. Con ello, la materia primera es desterrada en el reino de la mera posibilidad en sí misma impotente, el reino del no-ente. No entraremos a considerar en este trabajo aquellos primeros comienzos; sólo observaremos el desarrollo del problema de la inmediatez de la experiencia dentro de la evolución de la filosofía moderna a partir de Kant. Dicho problema fue visto por Kant, si bien no bajo el título de la inmediatez, en cuanto este filósofo admite la sensibilidad como una fuente peculiar del conocimiento, como aquello que, en última instancia, nos permite asegurarnos de la existencia de algo real (*eines Realen*). La sensibilidad, sin embargo,

sólo suministra *data* en el acto del sentir; esto es, sólo brinda la indeterminada referencia al hecho de que debe haber un fundamento de la afección de los sentidos, algo subsistente y operante en sí, lo cual, empero, sigue siendo inaccesible a nuestra razón que conoce teóricamente. Pues en todo intento por determinar lo dado mediante los sentidos, la razón ya se ha aportado a sí misma y no puede ir más allá de sí misma en su capacidad de determinación. No tomamos aquí en cuenta el hecho de que semejante principio de toda existencia y ser reales se aclarará luego mediante los postulados de la razón práctica, y que el hombre, en la autocerteza moral, se confronta de una manera interpretable con lo simplemente otro que se le enfrenta a él y a su capacidad. Tal relación, en efecto, no fundamenta ninguna posibilidad de enunciaciones pertenecientes al ámbito del conocimiento, sino tan sólo la posibilidad de una fe racional referente al principio de todo ser.

El problema de la inmediatez de lo experimentado fue planteado luego de modo explícito por Hegel, quien acuñó dicha terminología en el sentido que hoy nos es corriente. Pero el mismo Hegel cierra nuevamente el pequeño resquicio hacia lo inmediato de lo dado que Kant se esforzó por abrir. En efecto, Hegel considera el principio de todo ser-real —la "cosa en sí" en el lenguaje kantiano— como algo cognoscible. Es espíritu, idea absoluta; pues la oposición entre la razón y lo dado, entre sus formas y la materia, es, por su parte, un contraste pensado por la misma razón; forma y materia, a su vez, es una desunión de la esencia (*Wesen*). Por tal motivo, la sensibilidad que suministra el material de todo conocimiento no puede ser, para Hegel, como lo era para Kant, una fuente propia de conocimiento, porque en verdad tal material no puede ser concebido a su vez como un inmediato subsistente en sí. La aparente inmediatez de la certeza sensible debe ser mostrada como una inmediatez mediatizada. El capítulo sobre la dialéctica de

la certeza sensible de la *Fenomenología del Espíritu* es el escenario de esa victoriosa lucha contra lo inmediato, en la cual debe demostrarse la falsedad y el vacío de la certeza sensible. Claro que el aparecer sensible del ente verdadero es necesario. Lo absoluto sólo se revela en su exteriorización (*Entäusserung*) y en el camino que pasa por ésta. Pero en lo que aparece no queda ningún resto insoluble para el pensar, pues el mismo surge de la contraposición de la idea absoluta. De aquí que deba ser totalmente concebible de modo dialéctico en enunciados judicativos.

Semejante opinión no pudo, sin embargo, permanecer sin réplica. Feuerbach se resistió contra esa eliminación hegeliana de lo inmediato de toda experiencia. La filosofía, al esforzarse por comprender la realidad, no debe permanecer, según Feuerbach, en el puro medio del pensar; también debe acoger en su texto lo que es no-filosofía. Y esto que no es filosofía, este inmediato, consiste justamente en lo dado por medio de la sensación. No es menester considerar aquí la dualidad implícita en el concepto de sensación de Feuerbach, el cual no sólo abarca la sensación sensible, sino también el sentimiento en el que el tú, el prójimo, está presente de modo inmediato. Ahora bien, un ser que puede sentir, tiene que ser un sujeto corporal-sensible. El hombre, por tanto, no debe ser considerado de modo abstracto como el sujeto pensante, como si sólo del pensar pudiera recibir la enseñanza sobre lo que es propiamente lo experimentado en la inmediatez de la experiencia sensible, o sea, acerca de lo que constituye el principio de su ser-real. Dicha enseñanza puede adquirirla únicamente por los sentidos, en una forma absolutamente inalcanzable para el pensar. Así pues, no se coloca la sensibilidad, al modo de Kant, junto al pensar, como una de las fuentes de todo posible conocimiento; sino que, en cuanto ella abre la realidad inmediata, está por encima del pensar.

Por una parte, pues, el poder de aquello que no es pensar,

que no posee la cualidad de la idea, y que fuera reprimido durante tanto tiempo, anuncia de tal modo su legítima pretensión; por otra parte, empero, pronto se deforma el sentido de dicha pretensión. Feuerbach da validez a lo no-filosófico, a la naturaleza, considerándolo como lo que se abre inmediatamente por medio de los sentidos, y califica de sensualista y materialista a su principio. Marx toma de él este giro y lo convierte en principio de un nuevo avance hacia lo inmediato de la realidad. Según él, dicho inmediato no se abre al hombre entendido como ser pensante, sino al hombre en cuanto ser corporal-sensible y en cuanto trabaja corporalmente, manteniéndose y multiplicándose en tal trabajo: lo inmediato de la naturaleza sólo puede experimentarse en el trabajo efectivo, en el proceso de la producción, que es el proceso de autoconservación y de autoproducción del género humano. Frente a éste, todas las interpretaciones intelectuales, filosóficas teológicas y religiosas —que no quieren ver lo verdaderamente real, el principio de todo ser-real en ese proceso laboral del género humano, sino en ideas o en poderes supramundanos, como quiera que éstos sean entendidos— son ideologías que ocultan lo verdaderamente fundamentante y que siempre están al servicio de una clase dominante cuyo señorío legitiman y consolidan. La crítica de las ideologías, según esto, recibe la misión de ser el camino de la apertura de lo inmediato de la realidad, es decir, de aquello que verdaderamente opera por debajo de la cubierta y del adorno de semejantes interpretaciones conceptuales.

Marx, siguiendo a Feuerbach, caracteriza ese método destinado a eliminar lo que encubre lo inmediato real, según su principio, como materialista; ello es comprensible, por cierto, debido a su giro polémico contra el idealismo. Pero tal caracterización, sin embargo, fue al mismo tiempo apropiada para acarrear tras de sí un malentendido de graves consecuencias. Pues para Marx ese inmediato es el proceso

laboral del género humano que se produce a sí mismo; proceso que no tiene ningún substrato que pudiera ser concebido como naturaleza de por sí operante. En uno de sus escritos juveniles, Marx acentúa explícitamente que la naturaleza, si se prescinde del hecho de que se presenta en el ámbito del trabajo humano como disponible para los hombres y de que se abre en su ser en correlación con tal trabajo, es una nada. Esto recuerda, evidentemente, la caracterización aristotélica de la materia primera entendida como un μὴὄν. Esta idea sutil, proveniente de una ininterrumpida conciencia de la tradición filosófica, que hace problemática la caracterización de su doctrina como materialismo, no pudo ser sostenida en verdad por el marxismo posterior, y esto ya a partir de Engels. Para éste —que en el fondo no entendió jamás la dialéctica de Hegel ni la de Marx— tanto la naturaleza material como el proceso de producción corporal-humano se identifican con lo que la ciencia natural concibe como la conexión determinada por leyes naturales, físicas y biológicas. De esta manera, aquel avance hacia la naturaleza concreta e inmediata del hombre, entendido como un ser no sólo pensante sino también corporal-sensible, que se remonta a Feuerbach, se comprime de antemano dentro del viejo esquema de interpretación sensualista, según el cual, lo inmediato de la experiencia son justamente los datos de los sentidos. Pero el sensualismo no es sino el hijo ilegítimo de la metafísica, que intenta renegar de su madre.

Esta situación se muestra en el próximo ensayo por determinar lo inmediatamente real de la experiencia que tuvo lugar a fines del siglo XIX con el positivismo, cuando Richard Avenarius exige un "concepto natural del mundo"; es decir, un concepto en el cual el ente sea captado en su inmediata realidad, dejando a un lado los falseamientos de todas las interpretaciones. En consonancia con la psicología de su época, Avenarius establece que dicho inmediato son los datos de los sentidos. Lo sentido en la sensación, por tanto, no es verificado mediante una indagación del sentir mismo, entendido como forma inmediata del vivenciar, sino mediante el retroceso a las condiciones psicofísicas del sentir. Los datos de la sensación, en cuanto lo presumiblemente sentido en el sentir, son así caracterizados en vista de su correlación presuntamente estricta con las magnitudes físicamente medibles y determinables del estímulo — entretanto, la psicología ha demostrado que tal proceder es insostenible, pero sin extraer las consecuencias atinentes al pensar filosófico. El cuerpo del hombre que siente mediante los sentidos, tampoco es tomado tal como nos es inmediatamente consciente en cuanto nuestro, como el órgano puesto en movimiento por nuestros impulsos, sino como una cosa corporal determinable físicamente, entre otras cosas determinables del mismo modo con las que está en una efectiva relación física.

No debe negarse, sin embargo, que ese punto de vista es justo y necesario dentro de sus límites, porque muchos fenómenos psicosomáticos no se pueden explicar de ninguna otra manera. Pero debe ser plenamente consciente de los límites de su rendimiento; pues no existe camino alguno que conduzca de tales elementos obtenidos por una deducción constructiva a la estructuración de nuestra concreta realidad vivencial en cuanto seres al mismo tiempo corporales-sensibles y conscientes de sí mismos. Ese punto de vista, en verdad, ha dejado escapar nuevamente lo que buscaba la pregunta por lo real que se abre de modo inmediato en el sentir. Pues para él, lo inmediatamente experimentado no puede ser otra cosa que lo que se deja captar en los enunciados determinados construidos con los conceptos objetivantes de la ciencia natural; es decir, en los enunciados cognoscitivos que, en cuanto tales, pueden ser corroborados nuevamente y sin más por todo ser pensante, independientemente de como funcionen sus órganos sensoriales.

De este modo, no sólo los más antiguos motivos del pensar, sino todos los intentos importantes de interpretación del mundo, desde Kant hasta nuestros días, se han conjurado en cierta forma para asegurar al hombre que lo inmediatamente real de la experiencia, según el principio de su ser-real, o bien no es cognoscible en modo alguno (Kant), o no existe (Idealismo), o se agota íntegramente en lo cognoscible y enunciable por medio de la determinación científica. Todos esos puntos de vista hoy determinantes pretenden enseñar a los hombres que nada permanece en esa realidad que no pueda ser captado en forma universalmente válida por la razón cognoscente y que, en virtud de semejante captación, no pueda ser llevado al dominio de que dispone el hombre. Y si, pese a ello, este mundo que se supone íntegramente dominado por el manejo del conocimiento deviene cada vez más extraño e inquietante, el pensar no parece indicar ningún camino que conduzca al descubrimiento de un principio que por lo menos haga comprensible la posibilidad de tal extrañamiento. Así pues, esta breve mirada retrospectiva hacia la historia del problema de la inmediatez de la experiencia, parece ser la mirada dirigida a la historia de un olvido, en la cual la clave para el reencuentro de lo olvidado ha sido aniquilada por el mismo que busca. La razón cognoscente parece haber caído en una trampa tendida por ella misma, de tal suerte que no puede encontrar ninguna salida.

Si realmente fuera así, entonces también la meditación filosófico-pensante habría arribado al término de sus posibilidades. Su tarea se reduciría a la delimitación crítica de la capacidad cognoscitiva y no tendría ningún margen de acción entre una "orientación en el mundo" científica, críticamente consciente de sus límites y una entrega creyente y religiosa a lo que, en cuanto fundamento dado pero indisponible de toda experiencia inmediata, yace más allá del ámbito accesible al pensar conceptual y que, a lo sumo, sólo puede ser objeto de una intuición e interpretación poéticas. La filosofía, en su intento por decir algo acerca del principio del ser-real de la realidad inmediata de la experiencia, acerca del fundamento del ser, tendría que abdicar a favor de la palabra poético-pensante y esperar que le sea dado a ésta lo que a ella misma debe permanecerle rehusado.

Sin embargo, a partir del instante histórico en que la interpretación mítica del mundo, presentificada en forma poético-intuitiva, fue interrumpida por la reflexión crítica del pensamiento, por la reflexión "ilustrada", y se hizo trizas en ésta, la pretensión del pensar puro ya no pudo enmudecer más. Desde entonces devino inevitable destino, no sólo de la palabra poética sino también de la anunciación religiosa, el que se convirtieran en objeto de la reflexión pensante que interpreta lo que es "mentado" en aquéllas. La razón pensante, que examina críticamente, ya no está dispuesta, por tanto, a la resignada confesión de su incapacidad. Pero si ella ha reconocido el fracaso de los intentos emprendidos hasta el presente, su misión consistirá en considerar si hasta ahora ha apreciado correctamente su capacidad o incapacidad y si ha reconocido bien sus límites. Su misión más importante será entonces la de preguntarse nuevamente: "¿qué significa pensar?", liberando la pertinente respuesta de la apariencia enigmática que le es inherente cuando en Heidegger, dicho escuetamente, suena: "el ser nos manda pensar".

Esta necesaria reflexión sobre el pensar no se agota, sin embargo, en la delimitación crítica de la capacidad del conocimiento, que toma el concepto de la razón, en cuanto "facultad de los principios", como una magnitud conocida y estable. Antes bien, debe proponerse la cuestión acerca de si la relación de la razón pensante con la realidad inmediata de la experiencia —entendida ésta como conciencia de la "presencia en sí mismo" (Husserl) de lo experimentado, es

decir, como "intuición" en este sentido muy amplio— ha sido determinada hasta ahora de modo suficiente. ¿Es verdad que el encuentro con la realidad inmediata en la "intuición" sólo provee del material informe —ya sea entendido éste como materia primera en el sentido de la posibilidad no entitativa, o lo sea en el sentido de los meros datos de la sensibilidad—, de modo que la relación de lo real inmediato (en su ser-real y en el principio de este su ser-real) con nosotros únicamente se establece en la formación llevada a cabo por el pensar judicativo? Lo que significa pensar, por tanto, sólo podrá ser comprendido cuando su relación con lo que nos asegura el encuentro con lo real, con su inmediatez, o sea, la conciencia de la "presencia en sí mismo", sea sometida a un renovado examen que no se conforme con la aceptación de la diferencia establecida desde antiguo entre intuición (sentir) y pensar.

La importancia histórica de la fenomenología de Husserl consiste en el hecho de que, al retroceder de la evidencia del juicio a la "evidencia" de la "intuición" (esto es, no sólo de la intuición sensible) en la cual se dan los substratos del juzgar pensante, retoma otra vez el necesario proceso de confrontación de la razón pensante consigo misma dentro de su relación a lo inmediato de la experiencia.[1] El retroceso a la evidencia de la "intuición" acontece en un primer momento como descripción pura, descripción de lo experimentado tal como es experimentado de modo inmediato, de lo vivenciado y mentado en el vivenciar, tal como es mentado. Ya con esto se señala un nuevo camino para la solución del viejo problema de la relación entre sensibilidad y entendimiento-razón, entre capacidades "inferiores" y "superiores" de conocimiento, pues el cumplimiento de dicha exigencia de una descripción pura de lo vivenciado, tal como es vivenciado, obliga a renunciar a la interpretación de la sensibilidad

[1] En lo que se refiere a ese concepto de inmediatez, cfr. más adelante pág. 265.

como capacidad receptiva donante de meros datos. Muestra la indisoluble correspondencia del sentir y del movimiento cinestésico espontáneo en que el "yo" llega a ser consciente de sí, no en cuanto mero yo-pienso, sino en cuanto yo que dispone de sus órganos corporales.[2] Tan sólo así puede conferirse un sentido correcto, liberado de la falsa interpretación sensualista, a la mencionada exigencia de Feuerbach de comprender al hombre en su relación con lo real inmediato, no como mero ser pensante, sino, ante todo, como ser sintiente; y de comprender el sentir como la capacidad que revela la realidad inmediata. No es casual, pues, según esto, que la exigencia metódica de la descripción pura postulada por Husserl haya surgido de su disputa con el sensualismo, y justamente al esforzarse por cumplir el programa de la obtención de un "concepto natural del mundo" (Avenarius). Para ello deben desconectarse, "colocarse entre paréntesis", todas las opiniones previas en virtud de las que se supone conocer lo que es esa realidad de lo sentido en el sentir a partir de otras fuentes, pero no del contenido inmediato de la vivencia; ello significa, pues, el rechazo del "objetivismo"[3] que intenta construir lo sentido en correlación con las magnitudes de estímulo objetivamente verificables del objeto de estímulo ya determinado de modo científico-natural, entendiéndolo como efecto objetivamente comprobable de los cuerpos naturales sobre el cuerpo humano, concebido a su vez como un cuerpo natural. Por el contrario, en primer lugar debe describirse qué es esa realidad del cuerpo para el propio hombre que siente y cómo él llega a ser consciente de sí mismo como disponiendo cinestésicamente de sus órganos. El hombre, según esto, no debe ser pensado como puesto dentro de un mundo cuyas estructuras objetivas valen como algo ya explicado por la ciencia natural,

[2] Cfr. al respecto Capítulos V y VII.

[3] Para la crítica al "Objetivismo", ver el trabajo de Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, en *Husserliana*, Tomo VI.

sino que, antes bien, lo que es tal mundo de su experiencia inmediata debe ser descripto en vista del modo como le es dado inmediatamente al hombre, en virtud de sus capacidades y de las efectuaciones de su experiencia.

Ahora bien, si se lograra la objetivación del mundo dentro de la determinación científico-natural, si se lograra su determinación en una conexión conceptual que pudiera ser nuevamente llevada a cabo por todo ser capaz de pensar, no bastaría, empero, preguntar por las condiciones de posibilidad de tal determinabilidad del mundo en las efectuaciones del pensar del sujeto. Pues todas esas efectuaciones parten del mundo inmediatamente vivenciado de la experiencia inmediata, de alguna manera ya comprendido, aun cuando no determinado objetivamente con esa incondicionada universalidad del pensar científico. La primera tarea, pues, consiste en describir ese mundo en la reflexión acerca del modo como él se realiza y por medio de qué efectuaciones pertenecientes al hombre en cuanto tal.[4] Al hacer esto se destacan las estructuras generales que resultan de la condición fundamental y general del hombre, según la cual éste no es sólo un ser pensante, sino un ser corporal y, por ello, un ser que se orienta espacial y temporalmente en su mundo debido a que dispone cinestésicamente de órganos corporales sensibles y esto último de un modo no fijable de antemano en forma objetiva, pues es relativo a su situación en medio de las cosas. Estas estructuras generales brindan el hilo conductor y permiten reconocer la posibilidad de la diferenciación de dicho mundo natural de la experiencia inmediata en los diversos mundos históricos circundantes.

Con esto se señala un nuevo camino aclaratorio de la experiencia inmediata; sin embargo, en la realización de tal programa se presentan dificultades que muestran que dicho camino no basta por sí solo. El método de la aclaración de

[4] En *"Die Krisis..."* (ed. cit.) Husserl la expone como retroceso al "mundo de la vida".

la realidad inmediata e íntegra es un método descriptivo y reflexivo; se trata, empero, de una descripción que no consiste en el mero registro de hechos empíricos, sino en destacar lo constante y lo esencial en la multiplicidad de los hechos. Se trata, por lo demás, de una reflexión que describe lo experimentado, tal como es experimentado, y al hacerlo reflexiona sobre el modo de su llegar a ser experimentado, sobre el vivenciar, sobre la conciencia y la manera y las estructuras en que ésta actúa para llevar a cabo tal experiencia.

Tal descripción pura, sin embargo, necesita expresiones que capten lo descripto; y si reflexionamos sobre modos de vivencias, una tradición de más de dos mil años ha creado expresiones consolidadas en términos en los que son captados el vivenciar, la conciencia y sus modos. No se puede captar la realidad inmediatamente vivenciada, por tanto, si no en ese medio del lenguaje ya fijado terminológicamente; pues toda reflexión sobre lo que vivenciamos de un modo inmediato significa su articulación en el pensar, el cual adviene a la palabra hablada o calla, pero siempre necesita de palabras y no puede tomar éstas sino del lenguaje ya acuñado. Pero justamente en este ámbito, dicho lenguaje no es un lenguaje común separado del filosófico, sino que muchas de las expresiones más simples y comprensibles son acuñadas originariamente en la reflexión filosófica; así, por ejemplo, cuando hablamos de nuestra razón y de nuestra voluntad, o cuando colocamos bajo el concepto general y nivelador de sensación lo que nos es dado por medio de los sentidos y creemos poder hablar del mismo modo de una sensación de rojo, de una sensación de dureza o de una sensación olfativa. Cuando preguntamos, además, por las diferencias que llegan a ser perceptibles al reflexionar sobre esa simple aceptación de lo sentido y sobre el caer en la cuenta de ello, se imponen conceptos para dicha diferenciación, tales como pasividad o receptividad por un lado,

actividad y espontaneidad por el otro. De este modo, el uso forzoso de expresiones, con sus significaciones establecidas casi siempre en los términos, señalan ya un camino a toda descripción; determinadas alternativas y criterios de diferenciación se ofrecen allí como algo de suyo evidente. También en lo que respecta a la caracterización de dicho método en su totalidad existe una denominación terminológica ya preparada. Es una reflexión de lo experimentado, tal como es experimentado; una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de semejante experimentar fundadas en la conciencia. Visto así, el planteamiento de Husserl puede parecer una reposición y quizá una ampliación de la problemática filosófico-trascendental de Kant; y fue caracterizado también así por el mismo Husserl. Pero, con ello, ya a primera vista resultan cuestiones aparentemente insolubles; pues un examen más atento descubre que se emplean expresiones que nos son conocidas desde una antigua tradición, pero que su sentido conceptual no coincide o no coincide totalmente con el sentido conocido, y que por ello es necesario, mediante una interpretación, aclarar las diferencias, cosa que Husserl jamás hizo de un modo coherente, a no ser en notas ocasionales y dispersas en su obra.[5]

Para verificar tal cuestión, y para comprender así en qué medida se trae a la palabra, en ese método, algo vivenciado y experimentado de modo inmediato, se requiere más que anotaciones ocasionales; hace falta un método, mediante el cual, únicamente, aquella descripción cobra su auténtica validez. Este es uno de los puntos —y el único que consideraremos dentro de la presente elucidación— en el que Heidegger ha continuado la pregunta por la aclaración de la inmediatez de lo experimentado y ha sobrepasado la descripción fenomenológica. Consiste en la exi-

[5] Cfr. para esto Landgrebe: *La Phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendentale?*, en *Les Études philosophiques*, 1954, pág. 315 y sigs.

gencia de examinar de un modo metódico el material conceptual con que trabaja dicha descripción fenomenológica y que Heidegger, considerando ante todo los conceptos fundamentales de la ontología, ha designado como la tarea de su "destrucción". No debe quedar limitado empero a esos conceptos fundamentales —si bien éstos son los conceptos claves en vista de los que, tan sólo, puede abrirse el sentido auténtico de todos los demás—; tal examen rige para todas las expresiones provenientes del lenguaje dado que se ofrecen para la descripción de lo inmediatamente experimentado y vivenciado, tal como es experimentado y vivenciado. Deben investigarse dichos conceptos y expresiones apuntando a su significación originaria y a su origen a partir del horizonte de aquella comprensión del mundo en que fueron históricamente acuñados. En ellos se ha condensado una humana comprensión del mundo y del hombre mismo muy determinada, y diferente de la nuestra. Al elevar metódicamente a la conciencia dicha diferencia, y tan sólo así, se muestran los límites de la idoneidad de los términos dados y de los puntos de vista que su uso sugiere a la descripción. Este proceder, desde un punto de vista metódico, es similar al ya conocido en la filología como investigación del campo del sentido, aunque en ésta se lo emplea casi siempre sin una intención filosófica; sin embargo, por razones que a continuación dilucidaremos, habrá que ir aun más allá de esto. Tan sólo destacando la peculiar relación y comprensión del mundo de la que surgen los términos tradicionales, frente a la nuestra, cobra ésta conciencia de sí misma y de su relación con la realidad inmediata de la experiencia. El sentido de este proceder no reside, pues, en el hecho de que por su intermedio se ofrezcan, en una selección en cierto modo caprichosa, posibilidades extrañas y pretéritas de la comprensión del mundo; en el hecho de que lo extraño se asuma como un enriquecimiento de la comprensión propia; su sentido re-

INSTITUTO DE FILOSOFIA

side, más bien en el hecho de romper el encubrimiento de la realidad experimentada, revestida por los conceptos recibidos, para penetrar en lo que ella significa de un modo inmediato para nosotros.

Por esta razón, no puede uno detenerse en el primer paso aclaratorio de la experiencia inmediata, realizado por la descripción fenomenológica. Ésta tiene que comenzar, en primer lugar, ingenuamente; pero debe luego superar esa ingenuidad mediante la reconsideración histórica y el examen de la conveniencia de los conceptos por ella empleados, partiendo de la intelección de que el lenguaje con el que se lleva a cabo la descripción ya trae consigo, en un determinado aspecto, una interpretación de lo real. Tal función de abrir un mundo, propia del lenguaje, no reside primariamente en lo que se expresa en él como apofansis, en la forma de juicio, ni se conserva como contenido de la expresión fijable de un modo conceptual. Por cierto, siempre se habla en proposiciones, y se fija y conserva el producto de lo hablado en la enunciación. Pero la apertura de la realidad está ya condensada en las palabras de que se componen las proposiciones. A lo que éstas nos dan a comprender, empero, no pertenece solamente su significación captable en conceptos entendida como la condensación "nominalizada" de las proposiciones, sino también todo lo que encierra a modo de referencias su "forma lingüística interior" (en el sentido en que habla Marty de las "formas figuradas e internas del lenguaje"), o sea, las "asociaciones" que despiertan en quien habla y comprende. En ellas está ya contenida, en cada caso, una determinada relación al mundo, y tan sólo con la comprensión de tales referencias —que no se lleva a cabo buscando olvidadas etimologías, sino atendiendo a lo que aún vive de ellas en el uso lingüístico— se llega a la "intuición" que tenía esa comunidad lingüística que acuñó la palabra. Al hacer esto no se descubren únicamente las referencias a

los ámbitos de sentido dentro de los que están los términos particulares, sino que la delimitación de la significación que poseen las enunciaciones dentro del ámbito de sentido, resulta de lo que en ellas siempre es comprendido conjuntamente en virtud de su "forma lingüística interior".

El camino hacia lo inmediato de la experiencia, por tanto, consiste en una integración de descripción y examen crítico de los términos —empleados primeramente de modo ingenuo— en vista de su significación originaria: en primer término debe buscarse el horizonte del mundo contenido en las referencias de la "forma lingüística interior"; a partir de allí debe comprenderse su lugar dentro del ámbito de sentido en el que estuvieron originariamente. Así, por ejemplo es esencial al concepto griego νοῦς, y determina la heterogeneidad con que él comprende la capacidad humana que, entre otras, se designa también con los conceptos "espíritu", *intellectus*, etc., el hecho de que a él no se le contraponga un concepto de voluntad, *voluntas*, como sucede en el uso lingüístico alemán y latino. Esta comprensión no se abre en la mera búsqueda del nexo conceptual inmanente dentro del que están tales términos en los filósofos tomados individualmente. Hay que comenzar, evidentemente, con la presentificación de tal nexo, pero ella sólo ofrece el simple andamiaje formal de la comprensión, que ya alude a la discordancia en el uso de esas palabras, sin dar aún a conocer los motivos de dicha discordancia. La auténtica comprensión sólo se logra cuando se ve el horizonte del mundo a partir del cual, en cada caso, esas expresiones reciben su acuñación, qué referencias provenientes de tal horizonte resuenan en el uso de ellas y qué aspectos nosotros no podemos realizar nuevamente, sino tan sólo apropiárnoslos por medio de la "traducción".

Tan sólo mediante este examen crítico de las enunciaciones que el lenguaje pone a disposición de la descripción y que apunta a su sentido originario, puede decidirse acerca

de su conveniencia o inconveniencia para la apertura de lo inmediatamente experimentado, y éste puede ser descubierto en forma progresiva dentro de tal contraste. Únicamente en semejante integración de descripción y "destrucción" puede llevarse a cabo la apertura de lo inmediato de la experiencia, entendida como un movimiento interpretativo, ello es, como hermenéutica. Concebir por medio del pensamiento lo experimentado de modo inmediato, según esto, no puede significar referirlo en cuanto algo particular e individual a un universal ya conocido, a ideas o conceptos primitivos de la razón. No es, pues, obra de la facultad de juzgar en cuanto capacidad de subsumir bajo reglas. Pues, si en las referencias que acarrea consigo el lenguaje hablado está contenida siempre una comprensión del mundo, lo comprendido en ella es anterior a todo lo que puede ser fijado como objeto en enunciados judicativos. Lo que aparece en la experiencia inmediata no es, en su inmediatez, determinable como objeto, ni algo que pueda ser hecho objeto de un enunciado en conceptos definitorios. Pero no por ello le está vedado al comprender interpretativo. En efecto, lo que aparece no es algo separado de aquél para quien se manifiesta; nuestra relación con lo que aparece está ya siempre incluida conjuntamente en la comprensión del mismo. Toda concepción de lo inmediato implica siempre un comprenderse a sí mismo, antes de toda objetivación en enunciados. De esta manera, el pensar de la meditación filosófica está más allá de la alternativa entre reflexión teórica y autocerteza práctica: acontece en la raíz de ambas. Su "objeto" está en constante movimiento y se transforma con cada paso del concebir. En este sentido, el comprenderse a sí mismo y el concebirse del hombre en su relación con lo inmediato de la experiencia, se anticipa siempre a sí mismo, "se precede" (Heidegger). Advirtamos, al margen, que este es el fenómeno fundamental en vista del cual Hegel desarrolló su dialéctica. No es este el lugar para discernir en qué medida esa

dialéctica no capta dicho fenómeno de modo suficiente.[6]

El logos del pensar filosófico, en cuanto interpretación de lo inmediato de la experiencia, por cierto, no ha sido aclarado aún de modo satisfactorio en lo que respecta a su relación con la lógica de los objetos. Esta aclaración sólo puede llevarse a cabo reflexionando sobre la forma en que, en el lenguaje, antes del pensar conceptual, ya se ha realizado en todo caso una interpretación de la realidad. La *Lógica hermenéutica* de Hans Lipps ofrece importantes aportes para la solución de este problema.

Visto en una amplia perspectiva hacia el futuro —pues la eficacia de las ideas filosóficas ha sido siempre lenta e indirecta—, este procedimiento de la interpretación pensante de la experiencia inmediata podrá contribuir, tal vez, a que el hombre se libere del mundo artificial que se ha edificado confiando en el poder de su conocimiento, y dentro del cual arriesga convertirse, a su vez, en un ser artificial, con los sentidos atrofiados. Pues si se puede mostrar que el principio del ser-real de lo real que se abre en la inmediatez de la experiencia, o sea, el fundamento de su ser, no es algo dominable en modo alguno por el proyecto de la razón, pero sí algo comprensible e interpretable con validez universal, podrá entonces fundarse allí el requerimiento dirigido al hombre, en el sentido de cultivar nuevamente esa facultad de la percepción (*Vernehmen*) que no pretende dominio; en tal caso, podrá someterse a un orden del ser que es para él un orden dado e impuesto sin más, y de modo tal que no puede disponerse de él. Un pensar semejante, por cierto, no implica la comprensión que ofrece las garantías y seguridades objetivables buscadas hoy por todas partes, sino una comprensión que significa el requerimiento de exponerse a lo inmediato, y tomar a su cargo, responsablemente, ese riesgo de su libertad.

[6] Cfr. al respecto, Landgrebe: *Das Problem der Dialektik*, en: *Marxismusstudien*, T. 3, 1960.

VII. REGIONES DEL SER Y ONTOLOGÍAS REGIONALES EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

La pregunta por la "construcción del mundo", entendida durante mucho tiempo y de un modo exclusivo como pregunta por su estructura física, determinable por la ciencia natural, ha cobrado desde hace algunos decenios una significación más amplia y general dentro de la filosofía. Se ha convertido en la pregunta por la diversidad del ente, sus clases, sus correspondientes categorías, y por la relación mutua entre dichas clases. El intento de Nicolai Hartmann de concebir esa relación como una construcción estratificada del ser ha encontrado una gran aceptación. La teoría de Husserl acerca de las regiones del ser tiene una especial significación en el desarrollo de esta problemática, no sólo porque, desde un punto de vista histórico, configura el punto de partida de todo ese proceso, sino, ante todo, porque en ella se manifiestan con particular claridad los supuestos metódicos con los que puede llevarse a cabo una tal distinción de clases, regiones o estratos del ente; por ello, la justificación y los límites de semejante intento podrá mostrarse al elucidar críticamente la mencionada teoría de Husserl.

El desarrollo de la fenomenología de Husserl está en conexión con la reacción contra el naturalismo dominante en las postrimerías del siglo XIX. Para éste, el único modo del ser era el del objeto determinable de manera exacta y "objetiva" por la ciencia natural; también aceptaba únicamente una clase de leyes reguladoras de la conexión del ente:

la legalidad causal de la conexión natural. En lo que respecta a la lógica —a cuyos fundamentos consagró Husserl sus primeras investigaciones—, ese psicologismo significaba la negación del carácter específico de los objetos del pensar y de sus leyes; en efecto, se interpretaba a los primeros como hechos psíquicos y a su nexo legal como un nexo causal de la presentación de tales hechos psíquicos, regulado por las mismas leyes naturales. Al criticar esa concepción, Husserl señaló que debe hablarse en distintas maneras del ser; que no todo ser lo es en el sentido del objeto de la determinación científico-natural, dado en última instancia por los sentidos; pues existen "objetos de un orden superior", entre los que deben contarse los de la lógica. De esta manera, y ya en sus más tempranas investigaciones, Husserl rompió con el principio de una interpretación filosófica del mundo orientada exclusivamente según el modelo del ente copiado del objeto de la ciencia natural.

Esa intelección tuvo otra importante consecuencia: el ser del objeto natural está referido a la intuición sensible, en la cual se dan tales objetos y en la cual, en definitiva, deben corroborarse todos los conceptos de tales objetos. Ahora bien, si esta clase de objetividades no es la única, puesto que también hay objetos de otra clase y de un orden superior, también debe haber una intuición correspondiente a estos últimos. Pues para todo objeto existe la diferencia entre un mero representar vacío, es decir, la reproducción, la mención vacía y meramente verbal, y la presencia misma, con su correspondiente conciencia de la autodonación. El concepto de intuición, por tanto, debe ser ampliado y especificado: a toda clase de objetos corresponde una adecuada manera de estar "él mismo ahí" para nuestra conciencia, distinta de la mera mención y de la conciencia reproductiva más o menos no-intuitiva. Cada una de tales conciencias de la presencia misma, o sea, de la autodonación de un objeto, puede ser designada intuición, en un sentido am-

plio. Para los objetos del pensar, dicha conciencia de la presencia misma es la "intuición categorial"; que puede ilustrarse considerando la diferencia entre un objeto del pensar o un estado de cosas simplemente "mentados" en una mera charla, y la forma en que los mismos pueden llegar a ser conocidos de un modo evidente.

La reflexión sobre la manera en que obtenemos un conocimiento de esas diferencias de entes en cuanto diferencias de los objetos de nuestra conciencia, mostró, además, que tal conocimiento no puede ser extraído sin más de la experiencia. Pues la experiencia, entendida como conciencia de la manera de darse de una diversidad de entes, necesita de antemano puntos de vista que le permitan reunir los entes en cuanto iguales y comparables, y diferenciarlos del ente de otra clase. No sería posible cuestionar el ente en lo que respecta a su comparabilidad y diferenciabilidad, si éste no se ofreciera de antemano como igual en un determinado sentido y como diferente en otro respecto. Este es el supuesto necesario para que el ente de la experiencia pueda convertirse en objeto de una ciencia. Husserl, pues, parte del hecho de que el mundo de nuestra experiencia se ha convertido en objeto de determinación científica en múltiples direcciones. Dentro de tales determinaciones científicas, lo que la experiencia cotidiana ofrece de modo vago e incidental, es conectado y elevado a conceptos más precisos. Toda ciencia posee su ámbito, entendido como un conjunto de los objetos de experiencia; pero no se da a sí misma tal ámbito, sino que él ya le es dado por el hecho de que el ente se brinda en la experiencia estructurado según su comparabilidad y diferenciabilidad. Tal estructura precede *a priori* a la ciencia de la experiencia y delimita el ámbito de su problemática. Husserl denomina región al conjunto de objetos de toda posible ciencia de la experiencia en su homogénea correspondencia, en la que, en cada caso, constituyen el ámbito de una ciencia. Lo que caracteriza en

común a los objetos de una región y lo esencial a ellos, es decir, aquello por lo cual, tan sólo, llegan a ser tales objetos, es concebido en las categorías de la región correspondiente; son los conceptos regionales fundamentales. En ellos se captan los supuestos *a priori* que permiten, en general, la aprehensión de una diversidad del ente de la experiencia como perteneciente a la misma clase, de suerte que pueda llegar a ser tema de una ciencia. Debido a que esas categorías constituyen la específica estructura del ser, esto es, el carácter de objeto propio de los objetos de una ciencia, Husserl denomina ontologías regionales a las disciplinas filosóficas en que se desarrollan las categorías de cada una de las regiones. En la base de toda ciencia de la experiencia de un determinado ámbito, según esto, yace una ontología regional, entendida como la explicación de los conceptos fundamentales de esa ciencia. Por cierto, esto no debe comprenderse en el sentido de que dichas ontologías regionales pudieran ser proyectadas antes de toda ciencia de la experiencia; por el contrario, su proyección surge de la posterior reflexión acerca de las condiciones en las que se puede llegar, y se ha llegado en cada caso, a la delimitación de ese ámbito. Tales ontologías regionales explicitan lo que, de un modo absolutamente universal y necesario, tiene que pertenecer a un objeto para que en general pueda ser objeto, en cada caso, de una determinada ciencia; esto es: sus estructuras esenciales. Por esta razón, Husserl también denomina ciencias de esencias a las ontologías, en oposición a las ciencias empíricas o de hechos. La estructura esencial del ente de un determinado ámbito precede en sí a su efectiva apertura en la experiencia y en la ciencia de la experiencia, si bien, por cierto, el descubrimiento de esa estructura esencial no es sino un descubrimiento posterior.

Esta relación entre ciencias de esencias y ciencias de hechos se le manifestó a Husserl, en primer lugar, en la relación de la geometría euclidiana de las configuraciones

espaciales tridimensionales con la investigación empírica de las configuraciones espaciales. Las figuras de la geometría euclidiana no son nada que pueda ser descubierto como tal mediante abstracción y comparación de las configuraciones espaciales dadas empíricamente; antes bien, son proyectadas como figuras y proporciones ideales, según las cuales pueden ser concebidas las relaciones espaciales dadas empíricamente. Ellas explicitan lo que en general y necesariamente pertenece al triángulo, etc., e indican cómo debe operarse la subsunción bajo tal concepto de las figuras dadas empíricamente. De ella, concluyó Husserl, además, que dondequiera que sea dada una diversidad de objetos, de tal suerte que pueda convertirse en dominio homogéneo de una investigación científica, delimitado de otros dominios, tiene que ser posible descubrir, en la misma forma, una estructura esencial determinante de tal homogeneidad y captable en los conceptos fundamentales de ese ámbito. A toda clase de ente de carácter objetivo, por lo demás, debe corresponderle un modo de darse a sí mismo, es decir, una intuición, en el sentido amplio mencionado anteriormente.

Por encima de las ontologías regionales, que explicitan en cada caso los conceptos fundamentales y la estructura esencial de un determinado dominio de objetos, apto para convertirse en tema de una ciencia, está la ontología formal; ésta prescinde de todas las diferencias regionales de los objetos, de su específica determinación material, y sólo los investiga en vista de que son objetos del pensar en general. Investiga las condiciones del objeto, o sea, las condiciones en que algo puede llegar a ser en general objeto del pensar, puede ser captado y explicitado por el pensar. El concepto fundamental de la ontología formal, según ello, consiste en el vacío "algo en general" (*etwas überhaupt*), objeto de pensamiento en general, lo captable y determinable en general por el pensar. Ella desarrolla, pues, las condiciones del pensar de objetos en general, no importa de qué clase;

y es, así entendida, una parte de la lógica en cuanto analítica universal. Husserl designa a las ontologías regionales por oposición a esta ontología formal, ontologías materiales.

Hasta aquí se extiende el programa general de una diferenciación de regiones del ser, entendidas como regiones del objeto, y sus correspondientes ontologías, desarrollado ya en el tomo primero de las *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica* (1912/13). Hay que tener en cuenta que en tal programa se encuentra ya una decisión previa esencial y que también en él se manifiestan los supuestos que, según Husserl, dan sentido a la diferenciación de regiones del ser. Esto es: la diferenciación de clases del ente y, consecuentemente, de regiones del ser, se obtiene mediante la reflexión acerca de las condiciones en que el ente de la experiencia ha llegado ya a ser objeto de múltiples ciencias a él referidas; es decir, una reflexión sobre los supuestos *a priori* de la tematización científica del mundo. Esto significa, empero, desde el comienzo, algo más que un simple planteamiento epistemológico. Pues también a la conciencia no-científica y precientífica el mundo se le aparece hoy en la luz de la interpretación dada por un trabajo secular de las ciencias. La pregunta por las regiones del ser y por la justificación y procedencia de su diferenciación, posee, pues, simultáneamente, el carácter de una pregunta por las perspectivas y prejuicios según los cuales el ente en el mundo nos parece hoy, como si fuera algo de suyo evidente, divisible y diferenciable.

La reflexión sobre las condiciones en que el ente, en cuanto dominio posible de una ciencia, se delimita de otro ámbito, es una reflexión acerca de cómo el ente se convierte en objeto de la conciencia de tal modo que sea posible dicha delimitación. Se considera el ser, por tanto, en vista de la conciencia para la que llega a ser objeto, es decir, como ser-objeto para la conciencia. Se pregunta,

pues, de qué manera llega a darse a la conciencia y cómo llega eventualmente a la autodonación, cuya conciencia fue denominada intuición. La diferenciación de regiones del ser no resulta entonces de una mera descripción del ente y de sus diferencias, sino sólo en consideración a las correlaciones entre lo dado y las maneras en que se da a la conciencia. En tal sentido habla Husserl de la constitución del ente, con lo que no alude simplemente a su estructura interior, sino a la manera en que aparece a la conciencia dirigida hacia él, a la conciencia que lo tiene por objeto. Según esto, la investigación de las diferentes regiones del ser deviene, en Husserl, examen de la constitución. A partir de cada clase de objetos, pues, tal como los ha diferenciado la experiencia y tal como han llegado a ser, además, objeto de una ciencia, hay que preguntar retrospectivamente por el modo de conciencia que le es adecuado y que le corresponde. Así pues, si debe hablarse en general de algún objeto y de su estructura esencial, material, regional, hay que preguntar por el modo de tener conciencia que necesariamente le corresponde, en el cual dicho objeto puede darse a sí mismo, es decir, puede llegarse a su intuición. Esto es, por de pronto, un concepto puramente metódico de la constitución, que señala la tarea consistente en preguntar, para cada región del ente, por la correspondiente conciencia en que se da a sí mismo, es decir, por la "intuición" —única que legitima todos los conceptos de este ente—, en la que se "corrobora" que algo así en general se "da".

Debe tenerse en cuenta, por tanto, que el hablar de regiones del ser sólo cobra sentido en vista de esta correlación necesaria y esencial con los modos de conciencia en que, en cada caso, llega a darse un ente de su región; pues de otra forma no podría indicarse en absoluto qué nos justifica a hacer esas diferenciaciones en regiones del ser, si es que éstas deben ser algo más que generalizaciones de conceptos ya obtenidos por vía empírica. En ese sentido,

Husserl desarrolla la pregunta por las regiones del ser entendiéndola como una cuestión filosófica trascendental, como pregunta por la necesaria correlación entre ser y conciencia, esto es, por la constitución del ser para la conciencia. Así entendida, esa relación está antes de toda decisión metafísica que quisiera interpretarla en un sentido realista o idealista.

La más reciente interpretación del pensamiento de Husserl ha señalado reiteradas veces que ese sentido metódico del concepto de constitución debe ser netamente diferenciado de su versión idealista; si bien esta distinción no fue marcada con claridad desde un comienzo por el mismo Husserl, ya que el concepto metódico de constitución es trasladado, aparentemente, en un concepto idealista de la misma. Esto ocurre asimismo ya en el primer tomo de las *Ideas*, donde la constitución, en cuanto efectuación de la conciencia, no significa sin más desde un comienzo el hacer aparecer el ente para la conciencia, sino más bien "creación del mundo", entendida como creación del ser mediante las efectuaciones téticas de la conciencia.[1] De esta manera, todo ente que no es en sí mismo conciencia, cobra el carácter de lo "solamente" constituido, frente al constituyente mismo, o sea, la conciencia absoluta, caracterizada en dicha obra como una región privilegiada, como la región de la conciencia pura, para la cual todo es lo que es, de tal suerte que tiene ser únicamente "por gracia" de la conciencia, elevada así a ente absoluto. Por cierto, sólo en un sentido impropio puede hablarse de una "región" de la conciencia pura; pues esta región del ser constituyente es incomparable con todas las regiones del ser constituido. Tiene sentido hablar de una región, si tenemos en cuenta la intención de Husserl de mostrar el "ámbito" de la fenome-

[1] Cfr. respecto a esta interpretación del concepto de constitución, autorizada por el mismo Husserl, Eugen Fink: *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?*, en: *Die Tatwelt*, 1934.

nología trascendental y de diferenciarlo de los demás ámbitos de las ciencias no-filosóficas (es decir, región en el sentido de ámbito de un posible planteamiento científico).

Habrá que considerar ahora de qué modo Husserl trata de llevar a cabo ese programa de la constitución de las regiones del ente, cosa que hace en el segundo tomo de las *Ideas* (redactado también en 1912, pero no publicado hasta 1952 de entre sus obras inéditas). Se pondrá de manifiesto, con ello, la motivación que origina ese tránsito de un concepto metódico a uno metafísico de la constitución; también se mostrará que dicho tránsito no es posible, absolutamente, sin cierta ruptura, y que conduce a una discrepancia no suprimida, en verdad, por el propio Husserl, pero que justamente en su falta de solución puede señalar la dirección en que debe proseguirse la pregunta por la "construcción del mundo".

A primera vista, la construcción constitutiva, tal como se la expone en *Ideas II*, parece corresponder a un esquema absolutamente tradicional. Sus tres secciones —constitución de la naturaleza material, constitución de la naturaleza animal, constitución del mundo espiritual— parecen concernir a tres regiones diferentes entre sí y, en cuanto tales, a tres estratos del ente construidos uno sobre el otro. A las tres regiones corresponden luego tipos fundamentales de ciencias: la ciencia de la naturaleza material (ciencia matemática de la naturaleza), biología y psicología científico-natural (psicofísica), ciencia del espíritu en el más vasto sentido. Cada una de esas regiones posee su concepto regional fundamental, el que brinda el "hilo conductor" para la exposición de su constitución. Esto es, para la naturaleza material, el concepto de cosa (*Ding*), de "mera cosa" (*blosse Sache*), la *res extensa* determinable de modo puramente cuantitativo y causal; para la naturaleza animal, el concepto de ser animado, somático-corporal; para el mundo espiritual, el concepto de espíritu, entendido como concepto del yo personal y sus efectuaciones personales, en virtud de las cuales las cosas de la experiencia aparecen como cosas afectadas con "predicados axiológicos", con caracteres significativos, como cosas de uso, obras de arte, etc. Mientras que la ley fundamental de la vinculación de los acontecimientos en la naturaleza material y animal es la de la causalidad, domina en el mundo espiritual la ley de la motivación, la cual, en cuanto relación intencional del yo personal con su mundo circundante, debe ser fundamentalmente distinguida de la relación causal.

Según ello, parece ser sin más comprensible en qué sentido la naturaleza material debe ser considerada como el estrato inferior de la construcción del mundo. Los procesos vitales no pueden darse sino como procesos de y en un cuerpo orgánico, entendido como un cuerpo material. Si se trata específicamente de lo anímico, tales procesos pueden ser localizados como vivencias de este hombre, que adopta aquí y ahora su puesto espacio-temporal en el mundo de las cosas extensas. Todos los actos y formas de conducta personales, por su parte, sólo pueden manifestarse en un ser que se presenta como un ser orgánico-corporal; todos los caracteres significativos requieren un substrato perceptible por los sentidos, es decir, una cosa material. Según esto, los entes de las dos regiones superiores son objetividades fundadas de un orden superior, las cuales, en verdad, no pueden ser dadas como tales por medio de los sentidos, sino que, en cuanto sucesos anímicos llegan a darse originariamente por una "proyección sentimental" en un cuerpo presente de modo sensible; en cuanto caracteres significativos, remiten a una actividad personal por medio de la cual, por ejemplo, una cosa material recibe el carácter de "útil para...", de instrumento, etc. En tal sentido, le es propio a la naturaleza material una primacía constitutiva. Sólo la cosa material es "protoobjeto' (*Urgegenstand*), esto es, algo captable en una simple percepción sensible.

De tal modo se establece un orden de fundación de las regiones del ente al reflexionar sobre la manera en que el ente de la respectiva región llega a darse y, según su esencia, no puede hacerlo sino de esa manera. Sin embargo, al llevar a cabo esa reflexión, se hace evidente que las regiones no son simples estratos de ser edificados unos sobre otros. En efecto, dichos estratos se "interpenetran" de tal suerte que la imagen de los estratos en general parece inadecuada, o bien atinada sólo bajo muy determinadas condiciones. Para comprender qué significa esa interpretación se requiere, por de pronto, un examen más atento del modo en que algo se muestra a nuestra conciencia como una cosa efectivamente material, espacio-corporal; esto es, un examen de la manera en que llega a una intuición autodonante. La cosa se da necesariamente en perspectivas, en "escorzos", en cuya transformación ella se manifiesta como una y la misma, idéntica consigo misma. Por ello la cosa efectiva se distingue del fantasma, pues éste, por ejemplo, al dar vueltas en torno de él para verlo en otra perspectiva, se muestra como nulo. Pero tal sostenerse de la unidad de la cosa en la multiplicidad de las perspectivas —lo que permite hablar de su percepción sensible— no basta aun para cerciorarnos de ella como de una cosa real material. Pues podría ser un fantasma. Se diferencia, empero, del fantasma, por el hecho de que la cosa efectivamente real y material se muestra como la misma en el encadenamiento causal con otras cosas, en los efectos que sufre de éstas y en los que causa sobre las mismas. Su materialidad se demuestra como tal únicamente dentro del nexo causal del acontecer, es decir, por el hecho de que es experimentada como estando dentro de "circunstancias" causales. No podríamos decir de ninguna manera si una cosa singular presuntamente percibida, tomada en forma aislada, es una cosa real. Su realidad sólo se muestra al ser captada en conexión con otras cosas, sufriendo los efectos de éstas y

actuando a su vez sobre las otras cosas. "Desde un punto de vista formal, los conceptos substancia real (entendida concretamente como cosa en el más amplio sentido)" —al que pertenecen también los animales en cuanto cosas animadas—, "propiedad real, estado real (comportamiento real), causalidad real son conceptos esencialmente homogéneos. Digo: causalidades reales, pues los estados remiten a circunstancias reales en la forma de la dependencia de algo real respecto de otra cosa real. Las realidades (*Realitäten*) son lo que son tan sólo con relación a otras realidades, efectivas y posibles, dentro del entretejimiento de la 'causalidad' substancial".[2]

Con esto, empero, aún no se han agotado las condiciones en que algo nos es dado como cosa material. Se requiere la experiencia del estar dentro de circunstancias causales; y éstas se exponen, en primer lugar, como si fueran algo que simplemente tiene lugar para nuestra conciencia, un nexo al que nos enfrentáramos desde afuera como espectadores. Pero, en tal análisis, el sujeto que reflexiona sobre las condiciones del ser-dado, se ha mantenido "olvidado de sí mismo", sin tener en cuenta su propia implicación en ese nexo de circunstancias. Pues las circunstancias dentro de las que la cosa se "sostiene" como una y la misma, no yacen tan sólo en la implicación causal con el acontecer en otras cosas, sino que pertenece también a dichas circunstancias el observador mismo, en cuanto sujeto que percibe sensiblemente. Este sujeto tiene ahora esta perspectiva de la cosa *porque* ha inclinado la cabeza o ha mantenido el cuerpo de tal o cual manera; tiene ahora esta otra perspectiva táctil *porque* capta la cosa palpándola. Él está co-implicado en tales circunstancias en virtud de su cuerpo sintiente, y por ello gana la evidencia: "porque yo he tocado tal cosa, ella se me ha mostrado con tales propiedades", etc. Así

[2] *Ideen II*, en: *Husserliana*, T. IV, pág. 126.

pues, todo lo que se muestra como cosa material, como ese estrato inferior y fundante, está en inseparable correlación con los movimientos cinestésicos del cuerpo percipiente. De aquí resulta, pues, que lo que en un primer momento aparecía como estrato superior del ser, como cuerpo orgánico edificado sobre lo material, es antes bien, inversamente la condición para que se nos "dé" en general algo así como una cosa material, cuya realidad, al fin y al cabo, sólo se puede demostrar por su presencia sensible. "Del cuerpo orgánico y de lo peculiar de la psique depende qué tenga el sujeto frente a sí como mundo." [3]

Por cierto, con esto no se piensa en la dependencia fáctica de una psique determinada, sino tan sólo en las correlaciones de esencia existentes entre el ser-dado de una cosa con sus propiedades sensibles, y la estructura del sujeto que la percibe. En vista de tal correlación se muestra de qué manera se interpenetran las regiones "cosa material" y "ser animal"; no se trata de una relación de fundación unilateral, sino de una co-relación, ya que los animales percipientes pertenecen a las "circunstancias" en las que se muestra la materialidad y en consideración a las cuales, únicamente, cobra sentido hablar de ésta. Pero "justamente esa relatividad exige la constitución de una cosa física que se anuncia en la cosa visible".[4] Pues "pertenece al sentido de la percepción y de la experiencia en general el hecho de que en ellas estén cosas que deben ser determinadas en sí y diferenciadas de todas las demás. Pertenece al sentido de los juicios de experiencia su pretensión de validez objetiva".[5] La experiencia, según su propio sentido, exige una determinación de la cosa que prescinda de esa relatividad al funcionamiento de un cuerpo orgánico-sensible. En efecto, las funciones de los órganos de los sentidos pueden no tener

[3] Ob. cit., pág. 75.
[4] Ob. cit., pág. 77.
[5] Ob cit. pág. 82.

lugar o bien sufrir una alteración anómala, y aun en casos normales difieren de sujeto a sujeto (agudeza de la visión, etc.). Pese a ello, determinar una cosa experimentada quiere decir determinarla de tal manera que, prescindiendo de esa relatividad, sea posible ponerse de acuerdo acerca de su identidad con otro sujeto, cuyos sentidos funcionan quizá en forma distinta. La determinación objetiva de la cosa, esto es, la captación de lo que ella es en sí, significa, por tanto, una determinación intersubjetiva; por ejemplo la determinación de su situación espacial, no mediante un "izquierda" o "derecha" referidos a la situación de mi cuerpo, sino mediante su ordenación en un sistema de posiciones ideal, es decir, en el espacio objetivo. "La cosa es siempre una estructura dentro de su situación. Pero la estructura es cualificada en cada situación. Las cualidades son plenitudes; se extienden sobre las superficies, penetran la corporalidad de la estructura. De las cosas, empero, se prolongan cualificaciones en el 'espacio vacío', rayos luminosos, rayos calóricos, etc. Esto es: las cualidades cósicas condicionan cualidades y mutaciones cualitativas en otras cosas, y, por cierto, de tal modo que el efecto es una función constante de la situación: a todo cambio situacional corresponde un cambio de efectos. En virtud de tal coordinación a relaciones espaciales exactamente determinables, también las cualidades sensibles son accesibles a la determinación exacta".[6] Por esta razón, es posible desconectar la relatividad a funciones sensibles determinadas y diferentes en cada caso; pues no pertenece a la idea de cosa material objetiva el que ella sea dada justamente por tales sentidos. "Los sentidos también pueden ser completamente distintos, siempre que posibiliten un acuerdo común y constituyan una naturaleza común entendida como naturaleza que aparece. Pero, en principio, los sujetos no pueden ser ciegos respecto

[6] Ob. cit., pág. 84.

de todos los sentidos, simultáneamente ciegos al espacio, al movimiento, a la energía. De lo contrario, no existiría para ellos ningún mundo de cosas o, en todo caso, no el mismo mundo que existe para nosotros, es decir, precisamente, el mundo espacial, la naturaleza." [7] Según esto, a la idea de la naturaleza, entendida como la totalidad de las realidades cósico-espaciales, determinables de modo objetivo, pertenece el hecho de que sea dada mediante alguna clase de sensibilidad; y ello quiere decir que se funda en la manera originaria de darse (*Urgegebenheit*). Pero "la determinación objetiva determina la cosa mediante lo que le corresponde y debe corresponderle si es que tal cosa debe poder manifestárseme —a mí o a alguien que esté en comunicación conmigo—, y si debe poder valer como la misma para todo miembro de la comunidad comunicativa, también para mí dentro de todas las posibles transformaciones de mi sensibilidad".[8] "En principio, pues, la cosa, en cuanto idéntica de modo intersubjetivo, sólo es una cosa que no tiene ningún contenido intuible por los sentidos y que pudiera ser dado idénticamente de modo intersubjetivo; antes bien, es solamente un algo vacío e idéntico, entendido como correlato de la identificación —posible según reglas lógico-empíricas y fundamentada por éstas— de lo que aparece en las apariencias cambiantes y de contenido diverso de los sujetos que están en conexión intersubjetiva, con sus correspondientes actos del aparecer y del pensar lógico-empírico." [9]

La naturaleza, en el sentido en que es determinada objetivamente por la ciencia natural, es, por tanto, el producto de la determinación por medio del pensar efectuada por los sujetos, pero no un libre proyecto de éstos. Pues estos sujetos deben ser sujetos sensibles, a los que "algo" es

[7] Ob. cit., pág. 86.
[8] Ob. cit., pág. 87.
[9] Ob. cit., pág. 88.

dado mediante los sentidos. En las siguientes secciones se muestra, a la inversa, que únicamente en virtud de semejante naturaleza es posible en general una comunidad de sujetos que estén en comunicación. Para poder entrar en mutua comunicación, deben aparecerse uno a otro como sujetos corporales, de modo tal que su cuerpo orgánico, en cuanto cosa material, sea dado por la sensibilidad; pues la experiencia de lo anímico del otro sólo es posible en cuanto "apresentada" (*appräsentiert*) en un cuerpo orgánico. En esta relación de fundación reside el punto de partida para la naturalización de lo anímico y del espíritu.

De esta forma, la naturaleza, en el sentido de la ciencia natural —esto es, como la idea de la totalidad de realidades determinables de modo objetivo—, y la intersubjetividad —la comunidad de sujetos que están en comunicación— son recíprocamente dependientes. La intersubjetividad necesita el ser-dado de la naturaleza. La naturaleza, por su parte, en el sentido de naturaleza objetiva, consiste en la configuración de las efectuaciones del conocimiento de tales sujetos. Con esto se aclara en qué sentido puede hablarse del ser en sí de la naturaleza. Significa, por una parte, que si un sujeto debe tener la posibilidad de estar en comunidad con otros sujetos (en intersubjetividad) y de saber acerca de ella, necesita algo dado sin más, dado por la "protosensibilidad" —y no mediante las propias efectuaciones del conocimiento y del poner judicativo, ni producido por el hacerlo objeto—; esto es, dado en una pasividad que no implica nada de los sedimentos de anteriores efectuaciones téticas y activas (pues también lo que una vez fue puesto activamente, puede convertirse luego en algo pasivamente consciente en la forma de la habitualidad, del imponerse reproductivo). Por cierto, nada puede estipularse *a priori* acerca de si esta sensibilidad debe tener justamente las características que nosotros conocemos a partir del normal funcionamiento de los sujetos. Con otras pala-

bras: el sujeto, pensado como estando en intersubjetividad, debe ser un sujeto que pueda sentir por medio de su cuerpo orgánico. Pero el ser en sí de la naturaleza en ese sentido fundamental de lo dado sin más por la afección de los sentidos, sólo significa el ser-dado de un "algo vacío e idéntico". El hecho de que una cosa esté ahí no significa nada más que la existencia de una regla, según la cual, dentro de la multiplicidad del curso de las apariciones sensibles, de las perspectivas, escorzos, etc., se realiza la conciencia de lo uno e idéntico que aparece en ella. En tal sentido, dice Husserl que "la cosa es una regla de las posibles apariencias".[10]

Si, además de esto, se dice que a la cosa le corresponden sus determinaciones en sí, objetivas, científico-naturales, o sea, que la naturaleza objetiva es en sí, el sentido de este último concepto del ser en sí es entonces inseparable de la correlación a la subjetividad, entendida como intersubjetividad, y a sus efectuaciones comunitarias de conocimiento. Esto significa, tan sólo, lo siguiente: en cualquier lugar que llegue a darse una serie de apariciones, ella debe poder ser determinada de tal suerte que las condiciones de su aparecer puedan ser establecidas, independientemente del funcionamiento de determinadas sensaciones de los sentidos, mediante puras determinaciones del pensar, y de modo que todo otro sujeto capaz de pensar (el que, para poder estar en general, como sujeto pensante, en comunicación con otros, tiene que ser también un sujeto que sienta por medio de los sentidos) tenga la posibilidad de llevarla nuevamente a cabo. El ser en sí de la naturaleza, en tal sentido, pues, es producto del método de la objetivación e inseparable de la relación a la intersubjetividad que practica dicho método.

Con esto se introduce una tensión entre dos conceptos de

[10] Ob. cit., pág. 86.

naturaleza: "el de la naturaleza que estaba al comienzo, y el de la naturaleza surgido ahora para nosotros, dentro del nexo comunitario"[11], es decir, de la naturaleza en cuanto objetivamente determinada. En un principio parecía que la naturaleza era la totalidad de las realidades, el mundo, porque, en efecto, todo lo que en general debe sernos dado tiene que tener su fundamento en lo dado a la sensibilidad, de modo que todo tiene que poder ser clasificado dentro del nexo de ésta, para ser determinable en general por medio del conocimiento y, en particular, por el conocimiento científico —esto es, determinable de manera objetiva—. Pero ahora se muestra que "ese mundo considerado de un modo naturalista no es, sin embargo, el mundo[12], pues éste, en cuanto es en sí (en el segundo sentido recién elucidado), es antes bien una configuración dentro del mundo de los sujetos que están en mutua comunicación. Primero parecía, pues, que la naturaleza, en cuanto totalidad de las cosas extendidas en el espacio, de la *res extensa* determinable de modo objetivo, fuera un estrato inferior dentro del todo del ente, en la construcción del mundo; ahora, en cambio, no obstante ello, se muestra que no puede hablarse de una tal construcción estratificada como de algo subsistente en sí. En efecto, ahora demuestra su alcance el principio de que partió Husserl al preguntar por las regiones del ente y sus conceptos regionales fundamentales; o sea, que únicamente puede hablarse de semejantes regiones teniendo en cuenta su correlación con la conciencia en la que, en cada caso, se convierten en objeto las clases y regiones del ente. Así se destacan los supuestos con los que, únicamente, puede hablarse en general de regiones y estratos, y de un orden de fundación de los estratos. El tener-por-objeto al ente en su peculiaridad regional depende de dna "actitud" del sujeto cognoscente, de una "apercepción domi-

[11] Ob. cit., pág. 208.
[12] Ibíd.

nante"[13], en la que lo dado, por así decirlo, es enfocado en un determinado respecto. Por ello, inmediatamente después de introducir el concepto del mundo como totalidad de las realidades y de definirlo como naturaleza, aparece el tema de la pregunta por la actitud correspondiente a dicho concepto del mundo, esto es, la actitud "naturalista". Es la actitud referida a las "meras cosas", para la cual "todos los predicados que atribuimos a las cosas bajo los títulos de encanto, belleza, utilidad, adecuación práctica, perfección, quedan absolutamente fuera de consideración".[14] Esta esfera de las "meras cosas", de la "naturaleza", no está, por tanto, *realiter* en la base de todo ente, a la manera de un estrato inferior, sino que llegamos a ella mediante un consciente apartar la vista de todos los demás caracteres —caracteres significativos, etc.— con que se nos aparecen las cosas. Tan sólo de este modo se constituye el objeto de la ciencia natural física y luego matemática. El que la naturaleza animal pueda aparecer como un estrato superior reside en el hecho de que, dentro de ciertos límites, es posible y justificado considerar a la vida animal —comprendida por Husserl, en principio, como animada (las diferencias entre hombres, animales y plantas no son atendidas por él más ampliamente dentro de este contexto)— como un acontecer en y dentro de un cuerpo material, entretejido con él y sus vicisitudes causalmente condicionadas. No es ciertamente perceptible por los sentidos en la misma forma en que lo es el acontecer físico, pero se le "añade" al cuarpo físico, es simultáneamente consciente en el modo de la "apresentación", de tal suerte que el derecho de una tal apercepción se legitima de una manera peculiar. Así como la apercepción "cosa física" debe legitimarse en la experiencia mediante la conformidad del curso de la experiencia, así también lo anímico apresentado tiene su modo de justificarse en la experiencia; esto es, en el cumplimiento de las expectaciones de un determinado comportamiento dirigidas hacia él, expectaciones que dicha apercepción lleva consigo. La región del ser animal es definida por el concepto de alma (*Seele*); pero con ello, sin embargo, no se mienta en modo alguno una substancia yacente por detrás de los modos de aparición de lo viviente. Dentro del marco de la actitud "naturalista", para la cual lo anímico, en principio, vale como "anejo" de un cuerpo físico, el alma significa lo mismo que el concepto de cosa respecto de la región de la naturaleza material; es decir, no significa nada más que una regla del curso de posibles apariencias, las que son apercibidas según ella como modos de comportamiento de un ser viviente y que, en cuanto tales, se justifican en la experiencia. "Alma" es una unidad de la "manifestación" en el curso de un acontecer físico. Esto rige por de pronto para el acontecer anímico extraño, y para el propio en la medida en que éste ya esté sometido a la apercepción objetivante.

[13] Ob. cit., pág. 2.
[14] Ibíd.

Ahora bien, la naturaleza animal puede ser concebida de tal manera como un estrato fundado en el estrato físico —que presupone una "actitud" correspondiente orientada hacia nexos y condicionamientos psicofísicos—; no puede aplicarse lo mismo, empero, al mundo espiritual, pues el objeto de la actitud naturalista se logra, justamente, mediante el consecuente apartar la mirada de todos los predicados "espirituales", de los caracteres significativos, etc., que no corresponden a las cosas en sí mismas, sino en su relación al comportamiento de sujetos personales. Por cierto, es verdad que también las cosas provistas de dichos caracteres poseen su "corporalidad"; el libro, la vivienda, por ejemplo, son también cosas físicas. Pero justamente lo que constituye tal cosa como libro, etc., no es nada que pueda ser descubierto en una consideración física.

De aquí resulta que, al pasar a la pregunta por la constitución del mundo espiritual, se produzca una inversión de

todo lo considerado. El mundo espiritual ya no puede ser comprendido como un estrato superior que "descansa" (según la expresión de Nicolai Hartmann) sobre los estratos inferiores, pues se ha visto que el sentido de una enunciación sobre estos últimos, accesibles a la actitud "naturalista", es correlativo a una actitud conscientemente escogida. Antes bien, la comprobación de dicha correlación obliga ahora a plantear la pregunta por el sujeto de esa y de toda actitud; y éste es justamente la persona en cuanto el sujeto que realiza actos libres, el sujeto de las "tomas de posición" (*Stellungsnahme*), por el cual Husserl define el concepto de espíritu. Al comienzo, pues, parecía que las diferentes actitudes naturalista y personalista –entendida la una como supuesto de la ciencia natural y la otra como supuesto de la ciencia del espíritu– eran dos actitudes colocadas en el mismo nivel, una junto a la otra, que podían ser elegidas e intercambiadas cada vez, según la intención científica; ahora, por el contrario, se muestra que no existen aquí dos actitudes con los mismos derechos, sino que "la actitud naturalista está subordinada a la personalista y que cobra una cierta autonomía en virtud de una abstracción o, más bien, por una especie de autoolvido del yo personal, absolutizando con ello, injustamente, su mundo, es decir, la naturaleza".[15] La preeminencia de la actitud "personalista" reside en el hecho de que ella no es una actitud elegida tan sólo por razones metódicas, sino que es la manera en que nosotros somos inmediatamente conscientes de nosotros mismos y de nuestro mundo: "El sujeto encuentra consciencialmente en su mundo circundante no únicamente cosas, sino también otros sujetos; los ve como personas que actúan en su mundo circundante, determinadas y renovadamente determinadas por los objetos de ese mundo. En esta actitud, al sujeto no se le ocurre de ninguna manera 'añadir' el

[15] Ob. cit., pág. 183 y sig.

espíritu al cuerpo, esto es, considerar el espíritu como algo en el cuerpo, como fundado en el cuerpo, como algo perteneciente conjuntamente con el cuerpo a una realidad; o sea, no se le ocurre llevar a cabo la apercepción real (la natural) respectiva."[16] "En la experiencia comprehensiva de la existencia del otro, lo comprendemos sin más como sujeto personal, y relacionado además con objetividades a las que también nosotros lo estamos: con el cielo y la tierra, con el campo y el bosque, con la habitación en que 'nosotros' permanecemos juntos, con un cuadro que contemplamos, etc. Estamos en relación con un mundo circundante común – estamos en una asociación de personas; y ambas cosas se corresponden."[17] Luego, una determinada meta cognoscitiva de los sujetos que están en comunidad y son personalmente uno-con-otro, se orienta a determinar de modo objetivo lo dado; esta meta supone la actitud naturalista, en cuanto ella prescinde de todas las demás determinaciones del ente que no sean las puramente "cósicas" y "objetivas" (*sachlich*). Dicha meta tiene su absoluto límite en lo espiritual, por cuanto, aplicada al mismo, le quitaría su carácter específico y lo haría desaparecer, entendiéndolo como un objeto del conocimiento en general. En este sentido, el espíritu es "antagonista de la naturaleza", entendida como naturaleza determinada de modo objetivo; la naturaleza no es un estrato del ente fundado en él, sino el correlato necesario del espíritu, en consideración al cual, únicamente, puede en general hablarse de naturaleza en este sentido.

Por cierto, en nuestros días parece algo de suyo evidente la imposibilidad de un naturalismo consecuente, de tal modo que la lucha de Husserl contra el mismo, aparentemente, sólo posee un interés histórico. Sin embargo, las dificultades para conciliar entre sí la consideración biológica y la científico-espiritual del hombre, que aún hoy no han sido alla-

[16] Ob. cit., pág. 190.
[17] Ob. cit., pág. 191.

nadas de ninguna manera, señalan que se trata de aclaraciones todavía pendientes y que no pueden ser tenidas como un bien común ya conquistado. Pues tan sólo cuando se comprenda que la naturalización del espíritu –la cual, ciertamente, es una necesidad metódica dentro de la investigación biológica del mundo circundante– no significa la simple admisión de datos últimos, sino que es el resultado de una actitud metódica, tan sólo entonces podrán superarse las dificultades provenientes de la absolutización de lo que únicamente es el producto de un método.

Un primer examen general nos mostró, pues, aparentemente, tres regiones del ente –naturaleza material, naturaleza animal y mundo espiritual–, de donde resultó la imagen de una construcción de tres miembros en el segundo tomo de las *Ideas*; sin embargo, ahora se ve que, en realidad, se trata de una relación entre dos miembros, es decir, de la relación entre naturaleza y espíritu, entre mundo de la naturaleza y mundo del espíritu, y, por cierto, con preeminencia de lo espiritual. En efecto, la naturalización del espíritu se enfrenta a límites infranqueables, según las razones antes apuntadas, porque la comprensión de la naturaleza como configuración del espíritu no deja, aparentemente, resto alguno que no se agotara en ello. Por el contrario, e inversamente, no pueden "los sujetos agotarse en ser naturaleza, pues entonces faltaría lo que da sentido a la naturaleza. Ésta es un campo de realidades generales, y puede serlo porque tales realidades son siempre relativas a un absoluto que por ello soporta todas las relatividades: el espíritu".[18] Sólo éste es absoluto, irrelativo. En efecto, "si suprimimos todos los espíritus del mundo, no hay más naturaleza. Pero si suprimimos la naturaleza, es decir, la existencia 'verdadera' de modo objetivo e intersubjetivo, siempre resta algo: el espíritu en cuanto espíritu individual;

[18] Ob. cit., pág. 297.

sólo que en este caso el espíritu perdería la posibilidad de la sociabilidad, la posibilidad de una comprensión que supone una cierta intersubjetividad del cuerpo humano; no tendríamos entonces el espíritu individual como persona, en el sentido social estricto, relacionada a un mundo material y con ello también a un mundo personal. Pero sí tendríamos... un yo con su vida consciente, en la cual tendría también su individualidad, su propia manera de juzgar y valorar, y de ser motivado en sus tomas de posición".[19]

Expresado de otra manera: las cosas de la naturaleza no poseen una esencia propia (*Eigenwesen*), una individualidad. "Lo que diferencia a dos cosas iguales es el nexo causal-real que supone el aquí y el ahora; con esto, empero, nos vemos remitidos necesariamente a una subjetividad individual."[20] Así pues, "lo único y originariamente individual es la conciencia concreta con su yo. Toda otra individualidad es algo que aparece, y en virtud de ello posee el principio de su individuación en el aparecer real y posible, el que, por su parte, remite a una conciencia individual".[21] Según esto, "la individuación absoluta se fusiona con el yo personal". Pues, "los espíritus no son unidades de apariencias, sino unidades de conexiones absolutas de conciencia, dicho más exactamente: unidades-yo". La naturaleza, por el contrario, "es la 'X' y, en principio, nada más que la 'X' que se determina por medio de determinaciones generales. El espíritu, sin embargo, no es una 'X', sino lo dado mismo en la experiencia del espíritu".[22]

En esta consideración final de la obra se manifiesta el camino sobre el que se lleva a cabo el tránsito del concepto metódico de la constitución –entendida como correlación de lo dado con la conciencia que le corresponde–

[19] Ibíd.
[20] Ob. cit., pág. 299.
[21] Ob. cit., pág. 301.
[22] Ibíd.

al concepto metafísico de la misma. Al efectuarse dicho tránsito, la idea metódica de que todo ser es necesariamente ser para la conciencia, se convierte en la idea de que todo ser es ser en virtud de la conciencia, puesto por la conciencia, de tal suerte que la conciencia, tal como podemos llegar a ser conscientes de la nuestra en cuanto yo que reflexiona, se convierte en el ser absoluto, en la "región" absoluta. Este tránsito está dirigido por el examen referente al hecho de que el espíritu, en el sentido de la conciencia que pone los objetos, es dado inmediatamente para sí mismo en la reflexión; es decir, que no hay nada que estuviera por detrás de esto y que fuera inaccesible a la autoexperiencia; no hay ninguna "substancia" oculta de la cual la conciencia, en sus corrientes, sólo captara los accidentes; la naturaleza, por el contrario, jamás es dada de tal forma en sí misma, pues sólo es la "X" determinable progresivamente, *in infinitum*, en cuyo "interior" no podemos penetrar como lo hacemos en el interior del espíritu, porque éste es, justamente, la interioridad misma dada en la conciencia. No podemos penetrar en el interior de la naturaleza, no porque algo nos permanezca oculto, sino porque ella no tiene semejante interior subsistente por sí mismo, pues es tan sólo una configuración del espíritu.

De esta manera hemos seguido el camino por el que Husserl no sólo relativiza de un modo metódico la diferencia de las regiones del ser, por medio de la retroferencia a las "actitudes" metódicas que les corresponden, sino que las suprime absolutamente mediante la derivación a partir del espíritu, entendido como conciencia constituyente de todo ser. Pero con esto se destacan, al mismo tiempo, las instancias que hacen problemático el paso de una supresión metódica a una metafísica en el sentido del idealismo absoluto. Dicha problemática se muestra claramente si recordamos las consecuencias que resultan de tal tránsito en lo que respecta al concepto de la naturaleza. La

tensión, surgida en el transcurso del examen, entre dos aspectos de la naturaleza —por una parte, la naturaleza como totalidad de las realidades y como región fundante sobre la que se construye todo ente de una región superior, tanto la animal como la espiritual, y, por otra parte, la naturaleza entendida como configuración del espíritu— fue suprimida en beneficio de la segunda, de tal modo que ya no puede hablarse de la naturaleza como de una región inferior del ser que funde las demás regiones, pues, para ello, todas las regiones deberían estar sobre un mismo plano que posibilite su mutua comparación. Pero si el espíritu es el ser absoluto y la naturaleza un ser meramente relativo, "únicamente" constituido en el espíritu, ya no puede hablarse de una relación de fundación, pues lo absoluto no puede estar fundado en lo relativo. Tal consecuencia, sin embargo, no se aviene con las consideraciones que al comienzo condujeron a adjudicar a la cosidad natural, en cuanto realidad espaciotemporal determinable causalmente, un papel fundante. Ello se fundamentaba en el hecho de que la cosidad natural es el ámbito de los "protoobjetos", el ámbito de lo dado por medio de la "protosensibilidad" en una conciencia simplemente receptiva, pasiva, que aún no lleva en sí nada de la formación proveniente de efectuaciones activas de la conciencia. Pero si toda efectuación activa de la conciencia depende, en última instancia, de tal manera de darse, entendida como la "materia", la *hyle* sensual, que forma los supuestos de toda "formación" intencional de efectuaciones de la conciencia [23], queda, pues, en la naturaleza —de la que tenemos conciencia en virtud de tal manera de darse— un resto que hace imposible su concepción en el sentido de configuración del espíritu. Este es el límite que se conserva en la filosofía trascendental de Kant, en cuanto ella admite lo dado de la sensibilidad, o sea, la sensación, como

[23] Cfr. *Ideen I*, 1ª Edic., pág. 171 y sig.

un índice de la dependencia en que el entendimiento humano está respecto de lo dado. De esta manera, Kant muestra –en la *Refutación del Idealismo* de su *Crítica de la Razón pura*– cómo la posibilidad de una autoconciencia depende de la existencia de las "cosas fuera de mí"; de tal suerte, eso absolutamente otro frente a la conciencia, la "cosa en sí", sigue siendo el fundamento incognoscible de las apariencias. Ahora bien, por mucho que las expresiones de Husserl sobre la cosa como "X", como "regla" del curso de las apariencias, recuerden a Kant, hay que tener en cuenta que él supera los límites mantenidos por este último al trasladar el concepto metódico de la constitución hacia un concepto metafísico, que tiene por consecuencia la disolución de la naturaleza en una configuración del espíritu. Con esto, sin embargo, se origina una dificultad insoluble en lo que respecta a la determinación del concepto de sensación; pues si el espíritu es lo absoluto, no puede tener frente a sí nada como "materia" simplemente dada. El sentir, entendido como facultad donante de la materia sensual, no sería entonces, en verdad, tal como se da en la conciencia inmediata, es decir, una conciencia receptiva, meramente acogedora de la afección; la forma en que el sentir aparece sería también únicamente el resultado de una determinada manera de apercepción, un aspecto, que, a su vez, se apoya en efectuaciones posicionales de la conciencia activa. Con otras palabras: también lo simplemente dado, y el sentir en cuanto conciencia de lo simplemente dado, tendría que ser deducido de las efectuaciones posicionales del espíritu. En efecto, en los manuscritos posteriores de Husserl se encuentran, ocasionalmente, planteamientos orientados en tal sentido. Semejante intento, sin embargo, contradice el principio metódico fundamental de la fenomenología, al que ésta debe sus resultados positivos, es decir, el principio consistente en describir de un modo puro la conciencia, tal como es conciencia, y lo concienciado en ella en cada caso, tal

como es en ella consciente, desconectando, al hacer esto, toda interpretación proveniente de cualquier supuesto metafísico o científico.

Esta contradicción no se deduce por medio de argumentos exteriores de las exposiciones de Husserl; es una contradicción entre la manera en que Husserl comprendió fundamentalmente la conciencia, y los análisis en los que ésta fue investigada en detalle. El método husserliano, en esencia, es un método de reflexión universal dirigido por la correlación de conciencia y objeto. Por cierto, no toda conciencia es conciencia tético-judicativa, teóricamente objetivante de objetos; pero lo que ella contiene en sí en cuanto conciencia en general, es tomado de tal reflexión sobre sus efectuaciones posicionales. La actitud tético-judicativa, teorético-objetivante, "descubre" lo que ella es en general en cuanto conciencia.[24] Ésta se agota totalmente en las efectuaciones posicionales que la reflexión debe hacer visibles. Por consiguiente, también la conciencia de mí mismo, entendido como yo corporal y sintiente, aparece como producto de una apercepción objetivante que ya supone la constitución de un mundo objetivo, espacio-cósico, es decir, de una "naturaleza". En efecto, dicha apercepción objetivante es posible y aun necesaria para ciertos planteamientos científicos (los planteamientos psicofísicos) en los que aprehendo mi sentir como anejo a un cuerpo orgánico considerado como una cosa. Pero antes de toda apercepción objetivante de ese tipo está la conciencia inmediata y sintiente con sus cinestesias, en las que no sólo se constituyen para mí las cosas en sus modos de aparición, sino que yo mismo soy en ellas consciente de mí como yo tético, pero también como un yo afectado por el sentir. Tal estado de cosas lo expone Husserl penetrantemente en sus análisis de la corporalidad orgánica. Pero, por cuanto

[24] Cfr. *Ideen II*, pág. 11 y sigs. Véase también *supra* pág. 60 y más adelante pág. 305 y sigs.

su fundamental supuesto consiste en el hecho de que el sentido de toda conciencia puede ser descubierto en la actitud tético-judicativa, se identifica sin más la naturaleza de la que yo tengo conciencia en el sentir, con la naturaleza resultante de la objetivación sobre la base de los datos de la sensibilidad. Con esto, Husserl renuncia a la posibilidad de extraer las consecuencias sistemáticas de sus análisis de la conciencia cinestésica, entendida como una conciencia del cuerpo orgánico. El hecho de que yo posea un cuerpo sintiente, del que "dispongo" en las cinestesias, es considerado, luego, como no relevante en lo que respecta a la determinación de lo que yo mismo soy en cuanto un yo y al modo en que soy consciente de ello. Se identifica la corporalidad de la que soy consciente en el sentir con la corporalidad que apercibo objetivando, como una cosa entre las cosas, destacada de las "meras cosas", en verdad, por el hecho de que en ella se "apresenta" una interioridad. Por consiguiente, sólo el yo puro vale como aquello de lo que soy consciente de modo inmediato. Dicho yo puro no es nada más que "la representación intelectual de la autoactividad de un sujeto pensante" de Kant [25], con la única diferencia frente a éste, de que Husserl lo hipostasía como un ser absoluto. Al hacer esto se pasa por alto el hecho de que la naturaleza es algo más que el resultado de esa objetivación, y más que lo objetivable en general; que mi conciencia inmediata de mí mismo no es conciencia de mí únicamente en cuanto espíritu tético, que ejecuta actos posicionales, sino que es ya en sí misma, precisamente, conciencia de la "naturaleza", por cuanto yo soy un yo corporal y sintiente. La naturaleza en este sentido, por cierto, no se agota en la naturaleza objetivada por las ciencias naturales. Tampoco es la "X" que permanece desconocida, sino que posee sus estructuras, que son correlativas a las

[25] *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª Edic., pág. 278; cfr. también supra capítulo V.

estructuras de la corporalidad sintiente y se abren en ésta, constituyendo la manera como yo me encuentro siempre en mi mundo, antes de toda tendencia a la objetivación.

Ello no quiere decir que Husserl haya permanecido ajeno a este planteamiento del problema. Ya está insinuado, en efecto, en la comprobación de la preeminencia de la actitud "personalista" respecto de la "naturalista" y objetivante. Allí se muestra que la primera no es en propiedad una actitud, sino la inmediata manera de tener un mundo, en la que no se nos ocurre considerar lo anímico como anejo a un cuerpo aprehendido como una cosa. Con eso se alude a sus investigaciones tardías, aún inéditas, referentes al "mundo de la vida", en las cuales se analiza esa inmediatez del tener un mundo. La pregunta por las regiones del ser estaba dirigida desde un comienzo por la consideración de la manera en que el ente se ha convertido ya en objeto de explicitación científica y en tema de las ciencias. En las mencionadas investigaciones posteriores, en cambio, ya no se habla de regiones del ser; pues estas investigaciones conciernen a una dimensión de experiencia inmediata que yace antes de tal explicitación científica de lo experimentado. Rebasaría el marco del presente estudio, la elucidación del modo en que, a partir de esa base, debe plantearse la pregunta por la "construcción del mundo". Sólo puede decirse que su resultado implica que dicha construcción no puede aclararse en correlación con el yo puro, tético-objetivante; aquí debe considerarse, en cambio, la correlación con el "yo" sintiente, comprendido de un modo totalmente concreto, tal como él es consciente de sí mismo, no sólo en cuanto yo pensante, sino también en cuanto un yo sintiente y templado (*empfindend-gestimmtes Ich*). En esta correlación se harán también patentes estructuras y relaciones de fundación; éstas, sin embargo, no pueden ya ser comprendidas como estructuras y relaciones de fundación de regiones y estratos del ser, puesto que, luego de

las investigaciones de Husserl, se han demostrado los presupuestos y las limitaciones de tales diferenciaciones.

El hecho de que en la obra de Husserl estén delineados los puntos de apoyo para estos planteamientos de tan gran alcance, y que él, sin embargo, no haya sido capaz de extraer las consecuencias sistemáticas de los mismos —que lo habrían preservado de la mencionada absolutización metafísica del espíritu, es decir, de aquella traslación del concepto metódico de la constitución hacia uno metafísico— se debe a que Husserl, en principio, siguió aferrado a la concepción de que la esencia de la conciencia consiste en ser conciencia tético-objetivante, de tal modo que todo lo que nosotros tenemos como conciencia y todo aquello de lo que somos conscientes en ella, puede ser "descubierto" en la reflexión dirigida a sus efectuaciones posicionales. Sería tema de una posterior discusión, el indagar si el límite que alcanzamos en este punto concierne únicamente a la fenomenología de Husserl o es un límite de la filosofía trascendental en general.

Prescindiendo de tales límites, que se perciben al analizar críticamente el segundo tomo de las *Ideas*, es mérito permanente de ese proyecto el haber destacado la imposibilidad de una absolutización de los estratos del ser construidos uno sobre otro y de su correspondiente interpretación de la "construcción del mundo", y el haber señalado con ello los límites de una naturalización universal. Por esta razón, dichas investigaciones se colocan sobre una misma línea con los esfuerzos simultáneos por asegurar su derecho peculiar y su carácter de ciencias autónomas, desde un punto de vista metódico, a las ciencias del espíritu. Esas investigaciones de Husserl son importantes por cuanto esto se realiza en ellas con una claridad y una penetración incomparablemente mayores que las de los trabajos de Dilthey y de la escuela alemana del sudoeste. Su significación especial radica en el hecho de que, en la profusión de sus análisis, cuyo curso, en particular, no está dirigido por el programa y el concepto idealista de la conciencia, sino por los fenómenos mismos, llegan a ser visibles los puntos en los que puede apoyarse una posterior comprensión, en la que obtenga su punto de partida un pensar que, en su interrogación, vaya más allá del programa idealista del mismo Husserl.

VIII. HUSSERL Y SU SEPARACIÓN DEL CARTESIANISMO

1. La significación de las lecciones sobre "Filosofía primera"

La segunda parte de las lecciones de Husserl sobre *Filosofía primera* de 1923/24, publicadas en el octavo tomo de la *Husserliana*, posee un carácter totalmente distinto al de las obras aparecidas hasta el presente. Los textos editados hasta ahora habían sido en parte publicados por el mismo Husserl o estaban destinados a la publicación y casi listos para dar a la imprenta, como por ejemplo la segunda parte de las *Ideas*. No se puede decir lo mismo, en cambio, respecto al texto de la *Filosofía primera*, especialmente a su segunda parte, sistemática. En verdad, Husserl había dictado esas clases en el semestre de invierno de 1923/24 con la intención de elaborarlas para su impresión; sin embargo, tal proyecto, que lo ocupó más o menos hasta 1930, fue abandonado luego, por razones que aún habrá que elucidar. Con todo, la primera parte, histórica [1], se presenta junto con los suplementos anexos como un todo cerrado en sí. Se incorporó en él todo cuanto Husserl elaborara en sus lecciones y ejercicios sobre historia de la filosofía, ya desde la época de Gotinga, en su confrontación con la tradición histórica y con vistas a la fundamentación histórica de la necesidad de la fenomenología. Este esbozo de la lección

[1] *Husserliana,* T. VII; cfr. la reseña crítica de Henrich, en: *Philosophische Rundschau,* 1958, pág. 1 y sigs.

se basaba, pues, en amplios trabajos preliminares, realizados durante decenios, y por ello alcanzó una gran unidad interior. Algo diferente ocurre con la segunda parte, de la que trataremos en el presente estudio; no sólo contiene una exposición, resumida desde puntos de vista didácticos, de ideas sostenidas ya hacía mucho tiempo, sino que también tiene el carácter de un primer proyecto que fue desarrollado de hora en hora y expuesto en la lección. Es el camino de una aventura experimental del pensar, cuyo resultado es nuevamente cuestionado en las reflexiones [2] que acompañan la lección, y cuyo desenlace no estaba establecido de antemano, de modo tal que, efectivamente, condujo a consecuencias distintas a las previstas por Husserl en un comienzo. Por cierto, había sido intención de Husserl ofrecer en esta lección una exposición del camino hacia la fenomenología; debía dar cuenta de todos los progresos hechos por su pensamiento desde la aparición de las *Ideas* (1913). Con tal exposición debía fundamentarse de una vez por todas la fenomenología de su necesidad histórica y sistemática. Sin embargo, el paradójico resultado de este ensayo, sólo paulatinamente comprendido en todo su alcance por el propio Husserl, mostró que dicho camino y tal fundamentación no es de ninguna manera transitable, de suerte que, finalmente, en la obra posterior la *Crisis* [3], Husserl echó a andar por una vía totalmente distinta. La obra que nos ocupa posee, pues, respecto de la comprensión de la historia evolutiva del pensamiento de Husserl, una significación semejante a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel dentro del desarrollo de su sistema. También la historia de su génesis, en cuanto historia de una improvisación continuamente ampliada, es comparable con la historia del surgimiento de la mencionada obra de Hegel. Por cierto, éste publicó su *Fenomenología*, con lo que la autorizó él mismo;

[2] Cfr. por ejemplo, *Husserliana,* T. VIII, pág. 354 y sigs.
[3] *Husserliana,* T. VI.

Husserl, por el contrario, luego de intensos esfuerzos en los años siguientes a dicha lección, abandonó finalmente ese proyecto, considerándolo como no concluido ni concluible en modo alguno. De esta manera, la historia de la génesis del presente texto es la historia de un fracaso. Pero si se tratara simplemente del fracaso de un nuevo intento de introducción a la fenomenología, habría que conceptuar como algo altamente dudoso la empresa de publicar semejante texto. Dicho fracaso, empero, es algo más que el percance casual y personal de un autor — cosa que ni al mismo Husserl ni a los que entonces asistían a sus clases pudo serle claro inmediatamente. No es el signo de una fuerza sistemático-configuradora que falla; antes bien, en ningún otro de sus escritos se ha confirmado en forma tan visible el radicalismo husserliano de los reiterados comienzos y cuestionamientos "sin supuestos" de todo lo alcanzado hasta el momento; en ninguno de ellos se ha expuesto tanto al "poder de lo absoluto" (Hegel), de modo que, en este caso, se muestra en peculiar medida el rasgo fundamental de su pensar, que no está orientado hacia una voluntad de dominio dentro de un sistema, *sino* que progresa en la absoluta entrega de la "cosa". Tan sólo la mirada retrospectiva, desde la distancia histórica ganada ahora, permite comprender que en este texto se lleva a cabo una separación de las tradiciones normativas del pensamiento moderno, y la puesta en marcha, sobre una nueva base, de una reflexión pensante. Se trata de un alejamiento contra su voluntad, pues Husserl quiso acabar y cumplir esa tradición, sin tener una inmediata conciencia de que, con tal intento, él mismo la derrumbaría. Por ello, el texto que nos ocupa es el conmovedor documento de un esfuerzo inaudito por expresar, con la terminología de la tradición moderna del pensar, un contenido que ya se sustrae a esa tradición y a sus alternativas y perspectivas.

El riesgo de la publicación de este problemático texto se justifica así de un modo señalado en primer lugar, porque es la clave para la comprensión del desarrollo de la fenomenología de Husserl, en cuanto únicamente las aporías que allí se manifiestan posibilitan ordenar correctamente los trabajos posteriores de Husserl dentro de la marcha de esa evolución y relacionándolos con los anteriores. A partir de dicho texto se comprende por qué en su obra posterior sobre la *Crisis* se vio obligado a tomar un nuevo camino, cuya novedad, por cierto, se oculta nuevamente, en parte debido a la autointerpretación que le da el mismo Husserl. Pero además de la importancia de ese texto respecto de la interpretación de la fenomenología misma, su valor reside en el hecho de que en él se efectúa ante los ojos del lector, por así decirlo, el fracaso del subjetivismo trascendental, entendido como un apriorismo ahistórico y como la consumación del racionalismo moderno. Hoy se habla como de algo evidente del "fin de la metafísica", ante todo por la influencia de la obra de Heidegger; pero tan sólo comprendemos correctamente el sentido de estas palabras si observamos con atención cómo, en la obra que nos ocupa, la metafísica, por así decirlo, se despide a espaldas de Husserl. Se puede decir, en efecto, que esta obra *es* la terminación de la metafísica, en el sentido en que, después de ella, ya no es posible seguir transitando los carriles del pensar y la conceptualidad metafísica de los que ella intentó extraer las extremas posibilidades. Por cierto, Husserl no supo esto de un modo tan explícito, ni tampoco llegaron a saberlo así sus oyentes de aquel entonces. Se requerirá todavía un largo e intensivo esfuerzo de interpretación y de profunda reflexión pensante hasta que hayamos experimentado que con esto todo se ha terminado. A partir de aquí, además, podrá considerarse en una nueva luz la relación de Heidegger con la fenomenología. Heidegger conocía ya desde su primera época en Friburgo y a raíz de muchas conversaciones con Husserl el curso de ideas que entonces

preocupaban a éste. De este modo, Heidegger asistió y vivió personalmente con su propia intuición el fracaso de éste intento y extrajo de él sus consecuencias, ya que, a partir de entonces, trató de abandonar el lenguaje de la metafísica, del que el mismo Husserl aún se valía.

De lo dicho se desprende que se recompensará con creces el esfuerzo por penetrar en el curso de ideas casi inextricable de la obra que comentamos, constantemente interrumpido por excursos y nuevas interpretaciones retrospectivas de lo ya expuesto, y trabajosamente desarrollado según puntos de partida y planteamientos siempre nuevos. Su estudio, en verdad, impone duras exigencias al lector, quien no dispone aquí de un curso de ideas claramente abarcable de una sola mirada y que sirva de hilo conductor. Sólo recurriendo a los suplementos añadidos al texto capital —que abarcan las tres quintas partes del abultado volumen—, así como previendo la obra posterior y mirando retrospectivamente la obra anterior de Husserl, se puede penetrar en el sentido de lo que aquí se lleva a cabo.

El editor, en una introducción muy importante e instructiva, se ha referido ya a este carácter peculiar de la obra, que a todas luces justifica su publicación. Es acertado el hecho de haber reproducido el texto principal de la lección sin ningún intento de retoque, a que podrían haber tentado las posteriores anotaciones críticas de Husserl; es también correcto que todas las reflexiones autocríticas de Husserl sólo aparezcan en las notas y suplementos. Éstas han sido seleccionadas con tanto acierto de entre la incalculable abundancia de manuscritos pertenecientes al círculo de problemas del texto, que no se podría prescindir de ninguna de ellas si se desea obtener una imagen justa de la problemática general. En el aparato crítico del texto reina el mismo impecable esmero que en los tomos de la edición ya publicados hasta ahora; sin embargo, el editor se enfrenta aquí con dificultades incomparablemente mayores que en aquéllos, y

la forma en que las ha superado merece la mayor alabanza.

De estas consideraciones preliminares se desprende que la apreciación de la obra dentro del marco del presente estudio tiene que limitarse a destacar las ideas fundamentales y a su conexión, vinculando esto a algunas observaciones críticas e interpretativas, con las que, al menos en algunos puntos y de manera muy provisional, pueda justificarse lo que ya fue insinuado en términos generales sobre la importancia y significación de estas lecciones. Para el análisis más exacto del curso de las ideas, de sus cambios, interrupciones y correcturas adicionales, hay que remitir de una vez por todas a la *Introducción* del editor. Añadir aun algo más a la misma requeriría, ciertamente, un comentario crítico que acompañase a todo el texto. También hay que remitir a la mencionada *Introducción* en lo que respecta a la aparición de ese título de *Filosofía primera* y al sentido de su aplicación dentro del desarrollo del pensamiento de Husserl. Sólo queremos destacar que dicho título, luego de la elaboración de esta lección, pasa cada vez más a un segundo plano, apareciendo únicamente de modo incidental en las *Meditaciones cartesianas* [4] y tan sólo una vez en la *Crisis*, pero entre comillas. El editor señala que en su lugar se presenta luego la expresión más general *Filosofía trascendental*; pero habría que precisar esto con más detención, en el sentido de que no se trata de un mero cambio de designación para una y la misma cosa, sino que Husserl se vio obligado a abandonar como irrealizable la cosa buscada misma, esto es, la idea directriz de la disciplina fundamental de la fenomenología en general, denominada *Filosofía primera.*

[4] T. I, pág. 47.

2. La idea directriz de la "Filosofía primera" y su problemática

En primer lugar, hay que preguntar por la idea directriz de la obra que debe ser designada con el título indicado. En un trabajo escrito ya un tiempo antes [5], Husserl habla de la *Filosofía primera* como "la ciencia del método en general, del conocimiento en general y de los fines posibles del conocimiento en general —esto es, de los posibles conocimientos en general—, en la cual todas las ciencias *a priori*, que han desconectado cualquier índole de contingencia (también el *a priori* material y contingente), se muestran como ramificaciones desarrolladas. Sobre todas las ciencias está una *mathesis universalissima*... entendida como una matemática de las efectuaciones cognoscitivas... Esta lógica suprema, iluminada por la absoluta comprensibilidad, ...se mueve en las señaladas configuraciones de la subjetividad pura y reclama el estudio de la plena subjetividad pura..." No se trata, pues, sino de la idea de la filosofía fenomenológica trascendental, tal como ella fue exigida ya en las *Ideas* en cuanto la "primera de todas las filosofías" [6] en la forma de una ciencia fundamental de la subjetividad trascendental y de sus efectuaciones constituyentes. Por oposición a todo ser constituido, dicha subjetividad es una "región" del ser absoluto, porque todo aquello de lo que en general podemos hablar como de un ente, es ser para la conciencia y se debe mostrar en la conciencia el derecho de su posición en cuanto algo que es.

Luego de la lección de 1923/24, por el contrario, la filosofía primera no sólo debe tener por misión la exposición sistemática de esa idea, sino que debe implicar en sí, como

[5] Hacia 1921; cfr. T. VIII, pág. 249.
[6] T. III, pág. 8.

perteneciente asimismo a su contenido sistemático, las meditaciones y meditaciones preliminares acerca del camino a dicha idea y acerca del comienzo absoluto de tal camino.[7] La *Filosofía primera*, por tanto, es la ciencia universal que se fundamenta absolutamente a sí misma a partir de un comienzo absoluto. Es aquella "que es la primera 'en sí', es decir, por razones interiores esenciales".[8] "El nombre 'Filosofía primera' aludiría, pues, a una disciplina científica del comienzo." — "El comienzo de la *Filosofía primera* misma, según esto, sería el comienzo de toda filosofía en general." [9] En cuanto tal filosofía primera, es ella una filosofía que se justifica a sí misma de un modo absoluto en cada uno de sus pasos cognoscitivos. Al hacer esto, Husserl se refiere de continuo a lo ejemplar de la búsqueda cartesiana del *fundamentum absolutum et inconcussum*, que debe encontrarse en la inobjetable evidencia del *ego cogito*. Se trata, pues, de la idea de una ciencia primera que parte de una evidencia que resiste a la crítica, inobjetable, y, en tal sentido, apodíctica, y que de la misma manera construye sobre tal evidencia, deriva de ella y justifica en ella, cada uno de sus pasos posteriores. Ella debe realizar lo que deseaba Descartes en su planteamiento inicial, pero que malogró al llevarlo a cabo; y debe hacerlo por medio de la reducción fenomenológica al *ego* trascendental entendido como la dimensión de la última y absoluta fundamentación.

La introducción de esa idea directriz en las tres primeras lecciones [10] permite ya reconocer el camino andado por Husserl desde la exposición introductoria de la reducción fenomenológica en las *Ideas*. En esta obra, luego de la mostración de la "tesis general de la actitud natural" —es decir, de la creencia en el mundo, que sostiene siempre

[7] T. VIII, pág. 5.
[8] T. VII, pág. 4.
[9] Ibíd., pág. 5.
[10] T. VIII, págs. 3-25.

nuestro pensar y hacer—, se introdujo la reducción como una "cuestión de nuestra perfecta libertad" [11], como resultado de una libre decisión cuya necesidad no puede ser más ampliamente fundamentada. Luego de la exposición de la actitud natural, se opera el tránsito a la reducción, simplemente, con las palabras: "Pero en lugar de permanecer en esa actitud, queremos cambiarla radicalmente." [12] Desde ahora, pues, esa "ingenuidad" debe ser superada meditando acerca de la situación que motiva al "filósofo que comienza". A partir de tal situación debe realizarse la fundamentación de la necesidad de ese paso. De esta manera, el principio cartesiano del punto de partida: "yo soy", se concreta en un: "yo, en cuanto filósofo que comienza".

El filósofo "requiere necesariamente una resolución propia que lo cree de un modo absoluto y originario en cuanto filósofo; precisa, por así decirlo, una protoinstauración (*Urstiftung*) que sea, al mismo tiempo, originaria creación de sí mismo. Nadie puede entrar por casualidad en la filosofía".[13] Tal resolución, que se decide por la reducción fenomenológica a una dimensión de fundamentación absoluta y última, significa una "renuncia radical al mundo", entendida como camino necesario para "contemplar la realidad verdadera y última, y para vivir así una verdadera vida".[14] Por cierto, la vida dentro de la "actitud natural", la vida dentro de la "filiación mundanal" [15] no ofrece ningún modelo señalable de semejante resolución. Pues es una vida que se satisface con la consecución de fines próximos y limitados, con la obtención de claridad dentro de la respectiva situación dada y dentro de sus límites. Lo mismo rige para el caso en que se entra por casualidad en proble-

[11] T. III, pág. 65.
[12] T. VIII, pág. 63.
[13] Ob. cit., pág. 19.
[14] Ob. cit., pág. 166.
[15] Ob. cit., pág. 123.

mas límite de la filosofía, por ejemplo, en las ciencias particulares; pues tales problemas son solamente investigados tanto como parece necesario para la solución de dificultades y paradojas metódicas en un determinado planteamiento.

"Se trata, por tanto, de una actitud por entero 'innatural', y de una consideración del mundo y de la vida totalmente innatural. La vida natural se realiza como una entrega al mundo, como un perderse en el mundo, absolutamente originario y, al principio, necesario. Lo innatural consiste en la vida de la autorreflexión radical y pura, o sea, de la autorreflexión sobre el puro 'yo soy', sobre el puro vivir-yo; y sobre las maneras en que cobra sentido y forma de validez objetiva lo que en esta vida se da de algún modo como objetivo; y esto, de un modo puro, a partir de la efectuación interior y propia de esa vida misma." [16]

Así pues, en la vida natural del mundo no se puede encontrar ningún modelo para la resolución del "filósofo que comienza", pero su posibilidad, sin embargo, está instalada en ella, si bien aún no empuñada; y lo está "en la motivación del científico en general"; esto significa: en el hecho de la tendencia al conocimiento general. Pues ésta apunta, según su esencia, a una verdad resistente y, con esto, no sólo a un conocimiento, sino al conocimiento fundamentado [17]; implica ya, entonces, la tendencia a la superación de la "ingenuidad de la obra del conocimiento" (*Erkenntnisschöpfung*).[18] Pero no sólo la tendencia al conocimiento, sino también toda tendencia en general, en cuanto pertenece a la vida natural, exige justificación y responsabilidad. En este caso, pues, la tendencia hacia la verdad científica es vista ya en conexión con la pregunta

[16] Ob. cit., pág. 121.
[17] Cfr. el suplemento sobre "El principio de razón suficiente de todo conocimiento científico", en el T. VIII, pág. 329 y sigs.
[18] Ibíd., pág. 19.

por la responsabilidad de toda tendencia, o sea, en conexión con su "significación que se extiende sobre toda cultura pura".[19] Pues toda tendencia del hombre hacia lo bueno, verdadero y bello se justifica en su verdad, en última instancia, con el conocimiento de la rectitud de las normas que la dirigen, de modo "que en las formas cognoscitivas de la verdad teorética se expresa toda otra verdad –así como toda verdad axiológica (lo que llamamos valores verdaderos y auténticos)–; y en ella se expone, determina, y logra fundamentación gnoseológica en forma de conocimiento predicativo, la verdad práctica... Por último, queda justificada la autenticidad del valor y la verdad de aquello a que se apunta en el conocer".[20] Por esto, la tendencia del conocimiento, según su esencia, está orientada a la universalidad, a la "Omniciencia"[21] y, en tal sentido, a la "ciencia universal". Pero dichas expresiones no poseen una significación cuantitativa; sólo remiten al hecho de que ningún conocimiento, en cuanto conocimiento aislado, puede tener el carácter de una fundamentación absoluta, sino que semejante fundamentación sólo puede obtenerse en el universo de todos los conocimientos posibles en general; pues la razón cognoscente es una, y la universalidad no significa la totalidad de los conocimientos completos como algo fácticamente obtenible, sino tan sólo la idea de la pertenencia de todos los conocimientos posibles en general y de su orden a la unidad de la razón. En lo que concierne a la universalidad cuantitativa, la filosofía, como ciencia absoluta, es una "idea que está en lo infinito".

La resolución del filósofo que comienza, por tanto, es la resolución a tomar en serio la tendencia que ya está fijada en la vida del hombre; es resolución tendiente a una "crítica

[19] Ibíd., pág. 23.
[20] Ibíd., pág. 25.
[21] Ibíd., págs. 196, 344.

universal de la vida".[22] "Incluso la idea de filosofía dispone así de una suerte de validez definitiva y radical de la misma"[23], que supone nada menos que "una suerte de hundimiento de todos los valores ingenuos del conocimiento y de la ciencia... en el conocimiento... de que es necesario un comienzo radicalmente nuevo y una ciencia totalmente nueva.'[24]

Esta tendencia a la responsabilidad última del conocimiento, empero, no tiene sólo importancia para la meditación del individuo, el cual, ciertamente, siempre pertenece a una comunidad; pues "la autorresponsabilidad del individuo, que se sabe miembro y funcionario de la comunidad, abarca también la responsabilidad respecto de esa clase de vida práctica y dispone así una responsabilidad frente a la comunidad".[25] "Por otra parte, pertenece a mi autorresponsabilidad dentro de esa unión real y posible, el que yo haga asumir a los otros su propia responsabilidad."[26] De semejante manera se origina la idea de una "configuración altamente axiológica de una comunidad... que realizaría en sí esa valoración absoluta" en cuanto "idea final que dirige conscientemente el progreso de la comunidad".[27]

Se trata, pues, de la idea de una responsabilidad humanitaria del filósofo, no sólo frente a sí mismo, sino respecto de la comunidad, una vez que en ésta haya crecido la tendencia hacia una fundamentación de su existencia, no ya tradicional, sino pensante. Tal idea había sido desarrollada ya por Husserl algunos años antes en un lugar lejano[28], y

[22] Ibíd., pág. 154.
[23] Ibíd., pág. 21.
[24] Ibíd., loc. cit.
[25] Ibíd., pág. 197 y sig.
[26] Ibíd.
[27] Ibíd., pág. 200.
[28] *"Die Idee einer philosophischen Kultur"*, en: *Deutsch-japanische Zeitschrift*, 1923; *"Erneuerung"*, en: *The Kaizo*, Tokio, 1923. La parte del primer trabajo más importante para este problema fue reiterada en el texto de la lección; en: T. VII, pág. 8-17.

es retomada ahora dentro de este contexto acerca del comienzo absoluto de la filosofía. En este caso, en verdad, parece como si tal comienzo, una vez realizado por un filósofo, se estableciera de una vez por todas con una evidencia irrefutable, y como si pudiera ser ejecutado luego en forma reproductiva por cualquier otro con la misma evidencia. Sin embargo, por cuanto ya en la primera parte (histórica) de la lección, la fenomenología se mostró como el secreto anhelo de todo el pensamiento occidental, y debió ser fundamentada así en su necesidad desde un punto de vista histórico, resulta problemática la cuestión de un comienzo absoluto. Sólo paulatinamente Husserl llegó a tener conciencia de tal problematicidad, que finalmente lo obliga a desistir del intento de buscar un *fundamentum absolutum et inconcusum* pensado a partir del espíritu cartesiano. A continuación expondremos cómo se anuncia ya esto en el curso posterior de la lección y en las reflexiones que la acompañan, y cómo, finalmente, conducen al nuevo camino de su obra tardía.

Esta idea teleológica de una absoluta autorresponsabilidad filosófica y de una autojustificación de la vida, está dirigida por la consideración de las vivencias de la evidencia, entendidas como "posesión de algo en sí mismo", es decir, como conciencia de la presencia misma de lo mentado: "En las formas que tienden al logro de un fin, el sujeto cognoscente tiene conciencia de estar ante el fin mismo. Intuye cognoscitivamente la 'verdad', esto es, el logro del fin, el 'eso mismo' propio del mentar judicativo"[29] por oposición a la "mera" mención "vacía". La exigencia de una justificación absoluta tiene, pues, dos aspectos: el conocimiento, por una parte, debe ser un conocimiento de "validez definitiva", es decir, la posición de fines está dirigida por la idea de una verdad definitivamente válida y

[29] T. VIII, pág. 8.

alcanzada en cuanto tal; y el conocimiento, por otra parte, debe ser una verdad evidente "en todo respecto".[30]

"Las determinaciones que correspondan esencialmente a lo conocido no deben estar fuera de la dirección visual de mi evidencia, perfecta por lo demás, pues su desconocimiento acarrearía una falta de claridad inicial, es decir, enigmas y dudas."[31] "También denominamos evidencia adecuada"[32] a una tal evidencia. "Que ella es tal lo reconocemos, pues, en cada caso, sólo en una segunda evidencia, es decir, en la evidencia reflexiva; ésta, por su parte, tiene que ser una evidencia adecuada."[33] Dicha característica de una evidencia adecuada "se destaca en la prueba del pasaje entre negación y duda".[34] Ella implica en sí, al mismo tiempo, la intelección de la imposibilidad del no-ser y del no-ser-así y, en tal sentido es una evidencia apodíctica.[35] Husserl alude aquí al hecho de que tal proceder no es otro que la máxima cartesiana de la indubitabilidad como principio de perfecta justificación.[36] En este caso se equiparan, por tanto, "apodíctico" y "adecuado"; no tengamos ahora en cuenta el hecho de que, más tarde, Husserl diferencie ambos conceptos.[37] En la parte siguiente de la lección, ya se habla tan sólo de la búsqueda de evidencias adecuadas[38]; y se concibe como una tarea posterior, la de criticar las evidencias adecuadas ya obtenidas en vista de su apodicticidad.[39] En la presente lección, en efecto, dicha tarea no es aún acometida en modo alguno.

[30] Ibíd., pág. 31; cfr. también págs. 9, 48, 366 y sig.
[31] Ibíd.
[32] Ibíd., pág. 33.
[33] Ibíd.
[34] Ibíd., pág. 35.
[35] Ibíd., pág. 380.
[36] Ibíd., pág. 125.
[37] Ibíd., pág. 310; T. I, pág. 55.
[38] Ibíd., desde pág. 36.
[39] Ibíd., págs. 169, 380.

Preguntémonos más detenidamente cuál es la problemática que movió a Husserl a esta explicación de la fenomenología guiada por la idea de una ciencia fundamentada de modo absoluto. Pues tan sólo su aclaración nos permitirá penetrar comprensivamente en el curso posterior de su pensamiento. La explicación de la idea directriz de la filosofía primera se enlaza, en primer lugar, al curso de las ideas de las cuatro primeras lecciones (loc. 38 a 41). Para comprender su problemática hay que referirse también a las reflexiones posteriores de Husserl que, parcialmente, fueron expresadas ya a lo largo del desarrollo de la lección, en los continuos cambios retrospectivos de las interpretaciones de las ideas expuestas hasta el momento. Dicha problemática puede ilustrarse, brevemente, de la siguiente manera. Como base de justificación y de responsabilidad absolutas se busca un ámbito de evidencias apodícticas que impliquen en sí la evidencia del no-poder-ser-de-otra-manera. Si sólo hubiera menciones subjetivas "más o menos resistentes por algún período de tiempo", si no hubiera "norma absoluta alguna para todas las menciones dirigidas correspondientemente, entonces habría perdido su sentido todo hablar de una verdad válida en sí y todo tender hacia la verdad".[40] La buscada apodicticidad, por tanto, tiene que tener el carácter ya elucidado en las *Ideas*; es decir, el de una intuición de esencia, una intelección de incondicionada universalidad y necesidad. Ahora bien, la apodicticidad, en el sentido de una evidencia apodíctica, se determina al mismo tiempo como posesión de algo en sí, como conciencia de la presencia misma de lo mentado y, en tal sentido, como inmediatez, como un inmediato estar-ante-la-cosa.

El resultado de las meditaciones iniciales fue el siguiente: "Al comienzo debe... estar un conocimiento inmediato, eventualmente un campo (co-manifestado por un conocimiento inmediato) de un conocimiento accesible de modo absolutamente inmediato, o sea, un conocimiento inmediato él mismo; y estas inmediateces tendrían que ser ciertas de una manera inmediata."[41]

[40] Ibíd., pág. 366.

Pero tal certeza inmediata no puede ser otra que la de la experiencia. Por eso se dice, más adelante, que "en las inmediateces apodícticas y en los datos de experiencia absolutamente indubitables, el examen conduce a la subjetividad trascendental, entendida como único componente".[42] Esta idea se continúa en una reflexión casi simultánea: toda experiencia, su última instancia, se remonta a una intuición; pues, en efecto, sólo la intuición es la conciencia de esa buscada inmediatez. "La justificación absoluta, por tanto, supone una intuición absoluta."[43] La reducción fenomenológica al *ego* trascendental abre así "la posibilidad de una experiencia y de una ciencia de la experiencia absoluta"[44], y la cuestión es ver "dónde puedan encontrarse tales intuiciones inmediatas, es decir, tales experiencias inmediatas".

"Si hay intuiciones absolutas, tienen que ser de tal índole que yo, mientras las ejecuto originariamente o mientras aún las poseo, 'no pueda representarme absolutamente de ninguna otra manera' que lo experimentado no sea, o que sea dudoso, o que sea solamente posible."[45]

Cuando en este caso se habla de "experiencia", pues, hay que comprender este término de un modo estrictamente literal; no debe ser mal interpretado en el sentido de los antiguos conceptos de una visión de ideas o de una intuición intelectual. Así se muestra qué corte tan radical se opera en esta obra respecto de las convicciones de la metafísica tradicional; pues pertenece a los supuestos fundamen-

[41] Ibíd., pág. 40.
[42] Ibíd., pág. 41.
[43] Ibíd., pág. 367.
[44] Ibíd., pág. 362.
[45] Ibíd., pág. 368.

tales de ésta, el hecho de que las intelecciones de una necesidad y universalidad incondicionadas, es decir, las intelecciones de verdades "eternas" y "necesarias", jamás pueden ser tomadas de la experiencia, la cual siempre tiene que ver con lo fáctico, o sea, con lo contingente. A la luz de esa tradición, una experiencia absoluta, que garantice la apodicticidad, sería algo así como un hierro de madera. Las numerosas reflexiones que acompañan la lección –en las cuales se plantea, de un modo siempre renovado, la cuestión acerca de si el fin de la fundamentación apodíctica será en general alcanzable, o de si, antes bien, debería ser dejado a un lado– muestran que Husserl tenía clara conciencia de esas dificultades. Del modo más evidente se ve esto en el pasaje en que habla de "la fuerza normativa de la manera originaria de darse la cosa misma (*Selbstgegebenheit*)".[46] Pues, por cierto, si una autodonación semejante remite, en última instancia, a una experiencia absoluta, no se expresa con esto nada más que el principio positivista de la "fuerza normativa de lo fáctico", por el que se suprime toda posibilidad de subordinar lo dado fácticamente a la apodicticidad de verdades eternas. Aquí se revela con toda claridad el oculto significado del positivismo, entendido como protesta contra la opresión de la facticidad por parte del pensar metafísico; y con esto arribamos al punto en que Husserl intenta retroceder detrás de la alternativa –que únicamente posee sentido sobre la base del pensar metafísico– entre positivismo o empirismo y racionalismo.

La mencionada ruptura con la tradición, por cierto, no se lleva a cabo únicamente en este lugar. Ya está fijada en una definición anterior (1908) de la metafísica, que se conservó como la teoría del *factum*, lo mismo que en las explicaciones de la primera parte de la lección.[47]

Husserl, en efecto, tomado estrictamente, abandona ya la

[46] Ibíd., pág. 452.
[47] T. VII, pág. 258.

vía cartesiana al concebir la evidencia "apodíctica" del "yo soy" de Descartes, con todo el contenido por ella implicado, como una experiencia absoluta y, precisamente, como un ámbito total de la experiencia. Desde este punto de partida, Descartes pudo alcanzar otros resultados asegurados en la misma forma sólo por el recurso a la teoría de las ideas innatas y a su carácter estricto garantizado por la existencia de Dios. Dicho camino, empero está descartado para Husserl, ya que en él, la información acerca del origen de las ideas innatas se logra únicamente mediante una argumentación metafísica, pero no mediante el retroceso a experiencias absolutas. Pues también en lo que respecta a esas ideas innatas, tales experiencias deben ser mostrables en cuanto efectuaciones constitutivas del sujeto trascendental, si es que su pretensión de verdad es fundamentable. Por la misma razón, Husserl descarta el retroceso "regresivo" de Kant a la dimensión de una fundamentación última, que va del *factum* del yo-pienso y de su experiencia, a las "condiciones de su posibilidad"; las cuales, por su parte, no pueden ser objeto de una experiencia, porque tan sólo ellas posibilitan toda experiencia. Ambos caminos, según esto, no corresponden a la exigencia de hacer-evidente, de traer a la intuición inmediata.

Pero tampoco hay una simple contemplación de las "verdades eternas", entendidas como verdades subsistentes en sí –este aspecto platonizante está adherido aún al concepto de intuición categorial expuesto en las *Investigaciones lógicas*–; es decir, no hay ninguna clase de un platónico θιγεῖν de ideas y relaciones de ideas; pues, entonces, frente a la evidencia de la subjetividad misma habría una trascendencia entendida como algo en sí. Sin embargo, todo hablar de un tal en-sí puede admitirse tan sólo si se demuestra su sentido mediante el retroceso a su proveniencia a partir de efectuaciones constitutivas de experiencias de la subjetividad. También el sentido de un hablar de verdades en

sí subsistentes rige únicamente dentro de la correlación con la subjetividad capaz de experimentarlas; esto significa, no en correlación con una conciencia posible en general que las experimente, sino con la protoexperiencia (*Urerfahrung*) fáctica de la subjetividad. Así pues, las posibilidades ya no preceden a la realidad, sino que más bien toda consideración de la posibilidad sirve tan sólo para aclarar la facticidad de la experiencia trascendental [48], de tal suerte que, "en general, un ser real e ideal que rebase la total subjetividad trascendental es un contrasentido y debe ser considerado como tal".[49] Por tal motivo Husserl critica a Kant, porque éste acepta y supone, sin previo examen, la lógica y las evidencias lógicas; más tarde, en la *Lógica formal y trascendental*, intentará conducir hasta el final la pregunta por el origen de tales evidencias a partir de las efectuaciones de la subjetividad. Por esta misma razón puede comprenderse el hecho de que Husserl, en sus consideraciones históricas, coloque a Hume, debido a la pregunta de éste por el origen y en cuanto precursor de la fenomenología, en un plano más elevado que al mismo Kant.

Excedería los límites del presente estudio, exponer qué debe concluirse de lo dicho en lo que concierne a la solución de las dificultades implicadas en el concepto de una dimensión de fundamentación última, elucidadas por Wagner y Henrich [50], la cual no debe ser una dimensión de validez *a priori* previa, sino de experiencia absoluta. Señalemos tan sólo que con esto cobra una nueva forma la pregunta por el sentido del "antes" implícita en el *a priori*.[51]

Teniendo en cuenta todo esto, se comprende en qué me-

[48] Cfr. T. VII, pág. 258.
[49] T. VIII, pág. 482.
[50] Cfr. Henrich, ob. cit.; y Wagner: *Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlass*, en: *Philosophische Rundschau*, 1953/54, pág. 1 y sigs,. 93 y sigs.
[51] Cfr. T. VII, págs. 358, 363.

dida, en dichas aporías de la apodicticidad, no sólo se muestra la insuficiencia del camino cartesiano, sino también la de todas las demás acuñaciones de la pregunta por los principios en última instancia fundamentantes, desde la problemática de las "ideas innatas" hasta la de los "juicios sintéticos *a priori*"; y cómo, de esa manera, se supera el margen que tal problemática adoptó en la filosofía moderna. De aquí que el problema de los caminos conducentes a la dimensión de una fundamentación última reciba en Husserl, a partir de esta lección, aquella importancia central sobre cuya base él le dedicará en los años siguientes reiteradas reflexiones, de las que lo impreso en los "Suplementos" representa sólo una pequeña parte. El mencionado problema del camino, pues, no es una mera cuestión de exposición, ni se trata sólo de una correcta introducción didáctica a la fenomenología, sino que pertenece, como se anotó anteriormente, al propio "contenido sistemático" de la misma. Por cierto, esta afirmación sólo es valedera mientras se mantenga el supuesto de que existe un comienzo absoluto, apodícticamente fundamentable, el cual, una vez hallado y en cuanto verdad resistente, debe asegurarse "de una vez por todas". Tal supuesto comienza a ser problemático para el mismo Husserl en esta lección y en la serie de reflexiones que la acompañan y siguen. No obstante ello, continúa operando aún en los años posteriores a modo de tema motor, y sólo paulatinamente pasa a un segundo plano, cuando se desvanece la idea directriz de la filosofía primera, perdiendo con ello importancia la pregunta por el número y la recíproca relación de los caminos.

3. La subjetividad trascendental entendida como campo de una experiencia absoluta y el problema de los caminos conducentes a su apertura

No podemos elucidar en este lugar más detenidamente el problema de la diferencia de los diversos caminos conducentes a la fenomenología ni el de sus mutuas relaciones, en base a lo expuesto en el texto de este tomo.[52] Antes bien, queremos aclarar qué problema reside tras esa pregunta por los caminos, como tema que impulsa a la misma. En los mencionados caminos debe abrirse la subjetividad trascendental, entendida como el "campo" de una experiencia trascendental absoluta; para ello, debe responderse a la triple pregunta:

1. ¿En qué sentido puede hablarse aquí de experiencia?
2. ¿Cómo hay que determinar al sujeto de esa experiencia?
3. ¿Qué es el ámbito, el "campo" de dicha experiencia?

Se trata, en verdad, de tres lados de una y la misma pregunta, los cuales no pueden ser separados entre sí; sin embargo, según el lado sobre el que recaiga el acento, se distinguen también los caminos conducentes a la respuesta a tal pregunta. Si se intenta diferenciar esos tres lados, hay que señalar que dicha diferenciación no coincide totalmente con ninguno de los intentos de Husserl por distinguir los caminos. El lector que considere atentamente los suplementos verá que los intentos de Husserl se contradicen de muchas maneras y, en parte, se excluyen entre sí, de modo tal que basándose en los textos reunidos en el presente volumen no se puede comprobar definitivamente, en modo alguno, cuántos caminos distinguió el mismo Husserl; ya que él, justamente, no llegó a semejante diferenciación definitiva. Se trata, antes bien, de encontrar un hilo conductor que permita descubrir la lógica interna de tales esfuerzos husserlianos por diferenciar los caminos —esfuerzo que Husserl no llevó a feliz término—, y que permita encontrar la razón de su fracaso. Sólo así podrá mostrarse, además, que se trata de un problema fundamental de la fenomenología y que, pese a su fracaso, no debe ser pasado por alto, pues dicho problema surge y se plantea precisamente en ese fracaso mismo. Sólo por este camino puede lograrse la aclaración del curso de ideas de la lección, que precisamente en este respecto es particularmente complicado y difícil.

[52] Cfr. al respecto la *Introducción* del editor.

1. La pregunta acerca de en qué sentido puede hablarse aquí de experiencia es tratada ya por Husserl al final de las meditaciones preliminares (Sección primera) y luego, de un modo especial, en los capítulos primero y segundo de la sección segunda de la lección.[53] Allí se diferencia este concepto de experiencia del concepto tradicional y más corriente de la misma. Según este último, se comprende la experiencia como experiencia de entes en el mundo y del mundo mismo en cuanto totalidad de lo experimentable. Semejante experiencia, sin embargo, no puede hacer frente a la norma de la apodicticidad; siempre es experiencia presuntiva, se corrige en el curso posterior, desenmascarando como mera apariencia lo ya presuntamente experimentado y negándolo. Más aun: no existe en modo alguno una certeza apodíctica de que ella, en cuanto experiencia del mundo, prosiga en general una marcha continuada; de que, en lugar de tal proceso continuo, no se disuelva la conciencia continua de la experiencia, con todas sus presunciones, correcciones y negaciones, en una "confusión de sensaciones".[54] Pues esta experiencia reposa sobre la "tesis

[53] T. VIII, págs. 37-64.
[54] Ibíd., pág. 49.

general de la actitud natural"[55], o sea, sobre la creencia en el ser general del mundo experimentado; y, por ello, dicha creencia no es de una índole tal que posibilite una justificación y fundamentación apodícticas. La creencia de que el mundo experimentado *es*, no implica, por tanto, ninguna certeza apodíctica que pueda ser punto de partida para un camino de fundamentación absoluta. La experiencia del mundo no es la buscada base de la experiencia absoluta. Por esto, la creencia en el ser del mundo no debe ser co-efectuada, sino, antes bien, incluida dentro del derrumbe absoluto de todas las convicciones vigentes hasta el momento.[56] Su verdadero ser no es nada más que la idea de un curso armónico de la percepción que transcurre ininterrumpidamente.[57] El ser del mundo es contingente y por ello no puede ser fundamentado como necesidad. La creencia en el mundo, pues, es "el prejuicio universal de la positividad (*Positivität*)" [58]; el "mundo" es el título para la facticidad, cuyas preguntas pertenecen a la metafísica, pero no a la ciencia que comienza de un modo absoluto.

Pero entonces, ¿de qué clase es una experiencia que corresponde a la exigencia de la absolutez? No puede ser otra que la autoexperiencia reflexiva del "yo soy". La proposición "yo soy" es "el verdadero principio de todos los principios".[59] Por tal razón, este "primer" camino hacia la buscada dimensión de una experiencia absoluta, pasa por la "crítica de la experiencia mundana" (*Kritik der mundanen Erfahrung*), según reza el título de la sección segunda. Consiste en el intento de seguir pensando el planteamiento inicial cartesiano, sin los cimientos metafísicos de Descartes; por ello es denominado también "camino cartesiano".

[55] *Ideen I* (T. III, pág. 62).
[56] T. VIII, pág. 68.
[57] Ibíd., pág. 52.
[58] Ibíd., pág. 461.
[59] Ibíd., pág. 42.

2. ¿Cómo se puede determinar más detalladamente el sujeto de esa experiencia? No se trata de un yo en general como el correspondiente a todo sujeto pensante; pues hablar de los demás sujetos pensantes presupone ya el ser del mundo, el cual, sin embargo, debió ser incluido en el absoluto derrumbamiento. De aquí que la meditación de la filosofía primera sólo pueda ser formulada en primera persona.[60] Los otros sólo son dados para mí como sujetos en el mundo, y dados, por cierto, de tal modo que yo percibo sus cuerpos entre las cosas en el mundo y "añado" una conciencia a tales cuerpos. La percepción del ser de los otros es percepción por medio de "interpretación" [61]; y el ser de los otros, en cuanto fundado en la percepción de sus cuerpos, es tan poco cierto de manera apodíctica como todo ente mundanal y como el mundo mismo, y, por ello, debe ser incluido dentro del derrumbamiento. Únicamente la esfera de experiencia de mi "yo soy", pensado como *solus ipse* [62], es apodícticamente cierta. La fenomenología trascendental, por tanto, sólo puede iniciarse como *egología*: la vida propia posee la preeminencia de una manera de darse primera y originaria.[63]

Esta crítica a la experiencia de los otros, dentro del contexto de la crítica de la experiencia mundana, es por de pronto tan sólo insinuada; hasta la parte final de la lección [64] –que tiene el carácter de una mirada retrospectiva a los resultados obtenidos [65]– no se la dilucidará más detenidamente.

[60] Ibíd., pág. 59.
[61] Ibíd., pág. 63.
[62] Ibíd., pág. 66.
[63] Ibíd., pág. 174.
[64] Ibíd., pág. 174 y sigs.
[65] Ya en una lección de 1910 brindó Husserl una primera exposición de la reducción de la "intersubjetividad"; no fue tratada, en cambio, en las *Ideas*. La exposición más amplia tiene lugar tan sólo en las *Meditaciones cartesianas* (1930).

Luego de la mencionada reducción a la egología, sin embargo, se plantea la cuestión de si con ella no se ha cometido un círculo gnoseológico. En una forma simplificada, tal cuestión puede ser comprendida de la siguiente manera [66]: la vigencia de la experiencia mundana fue desconectada, porque no podía hacer frente a la crítica relativa a su apodicticidad.[67] Pero el saber reflexivo de mí mismo y mi "yo soy" lo obtuve, sin embargo, tan sólo por medio de la reflexión sobre mí, entendido como el que experimenta o el que presuntivamente experimenta el mundo; y tal saber afirma que esa certeza es, por lo menos, una certeza asegurada apodícticamente. Pero he logrado esa certeza tan sólo porque ya tenía previamente dicha experiencia o presunta experiencia del mundo y del ente mundanal. ¿No se trata, pues, de una "suposición ingenua" creer que por tal camino haya logrado una base asegurada apodícticamente? ¿No se supone de tal modo, embozadamente, el mundo, ya que sólo en cuanto yo-en-el-mundo en general tuve la posibilidad de volverme reflexivamente hacia mí y mi conciencia? [68]

La solución del aparente círculo tiene lugar al establecerse dos clases de significación distintas en dicho hablar del yo: la del yo-hombre y la del yo trascendental.

"Tomado en forma concreta y plena, yo soy un cuerpo animado, una realidad psicológica perteneciente al mundo, al todo de las realidades. Soy un objeto entre otros objetos de la experiencia mundana. Ahora bien, ¿no debo distinguir de éste aquel yo que, al hacer esto, es el sujeto de la experiencia, o sea, el yo-sujeto para el yo-objeto? Pensado más exactamente: yo —el yo que vive realizando una continua experiencia del mundo— encuentro ya este mundo múltiple y homogéneo, y soy de tal modo, en cuanto sujeto 'encontrante', justamente, el sujeto para todos los objetos, para la totalidad del mundo. También me encuentro a mí mismo como ya ordenado en este mundo, esto es, me encuentro como objeto, como este yo humano con toda su vida anímica".[69]

[66] Cfr. T. VIII, pág. 70 y sigs.
[67] Ibíd., pág. 69.
[68] Ibíd., pág. 70.

Tal equivocidad del término yo, en verdad, no es casual; se basa "en el hecho de que yo, el sujeto de la experiencia, soy idéntico al yo que se ha hecho objetivo en el hombre".[70] En todo momento, pues, puedo "retornar de la experiencia reflexiva del yo-sujeto, a la experiencia objetivamente mundana del yo-hombre".[71] Así pues, en la medida en que pretendo una certeza superior, eventualmente apodíctica, para este yo-sujeto, no supongo con ello de ninguna manera el ser del mundo, y no cometo entonces ningún círculo. Antes bien, "si el mundo creado, el objeto de mi experiencia, es anonadado, no por ello soy anonadado yo mismo, es decir, el yo puro de la experiencia, ni tampoco lo es ese experimentar mismo".[72] "La contingencia gnoseológica que tiene el mundo debido a la esencia de mi experiencia mundana, y todo lo que de tal contingencia resulta, no concierne a mi yo en su pureza, ni a mi vivir-yo (*Ich-leben*) en su pureza." [73] De este modo, la crítica de la experiencia mundana tiene la función de "hacer intuible la subjetividad trascendental y su vivir trascendental, que antes se me ocultaban", "como una esfera del ser separable totalmente del mundo — y, sin embargo, no apartada en un sentido natural, como si se tratara de un reino del ser que existe separadamente. El ser trascendental es plenamente cerrado en sí y, no obstante ello, según el sentido propio de la experiencia mundana, es decir, de una efectuación que se ejecuta en

[69] Ibíd., pág. 71.
[70] Ibíd.
[71] Ibíd., pág. 72.
[72] Ibíd., pág. 73.
[73] Ibíd., pág. 74.

el yo trascendental, es experimentable como animación de un cuerpo".[74] De tal manera, el método conduce al conocimiento de que "yo, en mi realidad última y verdadera, vivo una vida propia absolutamente cerrada, la cual es un vivir en el efectuar continuamente objetivante, un vivir que configura experiencias mundanas, que configura en sí un mundo objetivo en cuanto fenómeno suyo, o sea, como fenómeno de esa subjetividad última".[75]

Con esto se ha determinado, por de pronto, el buscado sujeto de una experiencia absoluta y se ha ganado una visión más amplia del carácter peculiar de su experiencia. Se trata de una experiencia reflexiva, pero, en cuanto tal, fundamentalmente distinta de la "experiencia interior" en el sentido tradicional. En efecto, esta última, como reiteradamente acentúa Husserl, equipara al sujeto experimentante con el yo-hombre, con el yo del hombre en el mundo, conjurando de tal suerte todas las aporías gnoseológicas que dominaron el pensamiento de la Edad Moderna. La autoexperiencia reflexiva del yo trascendental, del "proto-yo" (*Ur-ich*), por el contrario, debe diferenciarse radicalmente de la experiencia reflexiva en un sentido psicológico, pues ésta jamás se despoja de su carácter de experiencia mundana.[76] Tal objeción, sin embargo, no se refiere únicamente al análisis psicológico especial y a la teoría de la conciencia, ni especialmente a la psicología que sólo en el siglo XIX se independizó, separándose de la filosofía. Antes bien, tal objeción se extiende a toda la moderna problemática de la conciencia; y no sólo a la teoría del alma y de la conciencia, sino también a toda pregunta por la esencia del hombre que pretenda establecer como principio de fundamentación última a los hombres o a la "humanidad".[77] Entendida correctamente,

[74] Ibíd., pág. 76 y sigs.
[75] Ibíd., pág. 78.
[76] Ibíd., pág. 79.
[77] Cfr. el *Epílogo* a las *Ideen*; T. V, pág. 140.

pues, se dirige contra el antropologismo –iniciado por Feuerbach–, que llegó a dominar de un modo tal el pensamiento de la tardía Edad Moderna, que aún hoy estamos lejos de sospechar. Ni siquiera Kant, según Husserl, se habría librado de ese "antropologismo" [78], de tal suerte que su filosofía trascendental no sería sino una psicología trascendental.[79] En verdad, falta en Husserl una confrontación con las diferencias establecidas por los sistemas del idealismo alemán, que, a primera vista, parecen emparentadas con sus propias diferenciaciones.[80] Estas indicaciones bastan para aclarar que la diferenciación entre reflexión psicológica y reflexión fenomenológica, y entre análisis de la conciencia psicológico y fenomenológico, que muchos fenomenólogos consideran extraña y aun superflua, posee una importancia central para la comprensión de la fenomenología de Husserl. Por tal motivo, Husserl le ha consagrado incesantes esfuerzos también en los años que siguen a la presente lección.

Por lo pronto, hay que advertir que las dificultades de dicha diferenciación se muestran ya en el hecho de que el análisis y la descripción puramente psicológicos, como reiteradamente destacó Husserl –si no se basa en ninguna teoría sobre la conexión psicofísica, sino que se atiene a lo consciente, tal como efectivamente es consciente–, debe conducir, al analizar las maneras particulares y diversas de la conciencia, a los mismos resultados que el análisis fenomenológico, de tal modo que tales análisis psicológicos, mediante un simple "cambio de clave", pueden también ser "leídos" como si fueran fenomenológicos. Ya en la primera parte de las *Ideas* [81] se aludió a esta relación; pero allí se comprendió la diferencia entre psicología y fenomenología como diferencia entre una ciencia inductiva de hechos

[78] Cfr. T. VII, pág. 354 y sigs., 357 y sigs.
[79] Ibíd., pág. 401.
[80] Cfr. Henrich, ob. cit., pág. 17.
[81] T. III, pág. 175.

y una ciencia de esencias de la conciencia [82]; en la tercera parte de las *Ideas*, en cambio, se deja abierta la posibilidad de una "psicología racional" correctamente entendida, esto es, como ciencia de esencias referida a lo anímico.[83] El problema se agudizó luego que se expuso la subjetividad reducida fenomenológicamente como un campo de experiencia trascendental y luego que se caracterizó la eidética de la conciencia trascendental como instrumento para la ciencia trascendental de hechos [84], o sea, una ciencia que justamente se apoya en "experiencias absolutas". En las *Ideas*, por el contrario, fue negada explícitamente [85] la posibilidad de semejante ciencia fenomenológico-trascendental de la experiencia. Esto obliga entonces a no distinguir simplemente entre la psicología y la fenomenología, entendida la una como ciencia inductiva de la experiencia y la otra como ciencia eidética; en efecto, además de ello, hay que distinguir también la ciencia psicológica de hechos y la ciencia fenomenológica de hechos, así como la eidética psicológica y la eidética fenomenológica; y debe determinarse la relación recíproca de estos planteamientos diversos. No puede aclararse en este lugar cómo el mencionado problema introduce ulteriores complicaciones en la pregunta por los caminos conducentes a la fenomenología.[86]

Con esto, en efecto, se roza un problema que también atañe a la mayoría de los actuales proyectos de una antropología filosófica. Éstos pretenden validez universal para sus enunciados acerca del hombre, de su diferencia con el animal, de su ámbito de la interioridad y la génesis de éste, etc. Por otra parte, fundan tales enunciados, y con razón,

[82] Ibíd., págs. 193 y sigs., 220 y sig.
[83] T. V, pág. 73 y sigs.
[84] T. VII, pág. 258.
[85] T. III, pág. 149, nota.
[86] Cfr. para ello los *Suplementos* a la lección, en el T. VIII, pág. 443 y sigs.

en los resultados de investigaciones de carácter empírico, en parte experimentales. Pero mientras esa validez general no se fundamente de un modo metafísico, en una teoría axiológica y en un reino de valores, quedará completamente en el aire la cuestión de si su carácter es el de una universalidad empírica y presuntiva o el de una universalidad incondicionada, y de esta forma, *a priori*. Tal cuestión se ilustra de modo ejemplar en la antropología de Gehlen, con su rica abundancia de valioso material. Tan sólo cuando se conciba la dimensión de una fundamentación última como la de una "experiencia absoluta", se podrá zanjar esa dificultad y será posible rever la alternativa entre "empírico" y *a priori*.

4. El alcance del campo de la experiencia trascendental. La conciencia de horizonte y su significación

En el desarrollo del "primer camino" hacia la subjetividad trascendental, elucidado hasta el momento, fue tan sólo rozada, pero no tratada de modo explícito, la diferencia entre la subjetividad trascendental y la psicológica. Pues ella exige, por una parte, una diferenciación más exacta entre descripción fenomenológica y psicológica; requiere, por otra parte, una teoría de la reflexión. Por de pronto, empero, sigue una consideración [87] que debe contribuir a una "visión de conjunto" del reino de la experiencia trascendental. Ella representa la parte esencial de la lección que nos ocupa y es designada, en una mirada retrospectiva, como una fenomenología de la reducción fenomenológica.[88] En dicha visión general se introduce el tratamiento de los otros dos problemas: la aclaración de la diferencia entre análisis fenomenológico y psicológico, en conexión con una

[87] Ibíd., págs. 81-163.
[88] Ibíd., pág. 164.

prospección y una retrospección dirigidas al curso entero de la lección [89], y la teoría de la reflexión fenomenológica; ello tiene lugar en una sección [90] más tarde calificada de "digresión" por el mismo Husserl.

Deben pasarse por alto, momentáneamente, esos dos problemas para esbozar la línea fundamental del curso posterior de las ideas; es decir: "la visión de conjunto" del reino de la experiencia trascendental. Esta consideración, pues, está dirigida al problema denominado en el punto 3, o sea, a la pregunta acerca de en qué medida la esfera absoluta del ser del yo-soy puede ser considerada como un campo de experiencia trascendental cerrado en sí mismo. El primer camino, "cartesiano", hacia la fenomenología, no basta para responder a tal pregunta. Tan sólo proporciona una referencia, que permanece aún totalmente vacía, hacia la buscada dimensión de una absoluta fundamentación [91], en cuanto –pasando por la crítica de la experiencia mundana y el derrumbamiento de la creencia en el ser del mundo– reconduce a la inobjetable evidencia del yo-soy. Pero, a partir de él, no es posible inferir qué fue derrumbado con ese derrumbamiento de todo, ni qué permanece aún con dicha evidencia; esto es, no se puede deducir cómo esa certeza momentánea y enteramente puntual de mí mismo, entendido como yo inobjetable, implique ya en sí otras evidencias aseguradas de la misma manera y con las que se abra "un campo de experiencia trascendental".

Por de pronto, se introduce esta parte tan sólo como una consideración que debe servir a "captar de un modo más claro la subjetividad trascendental". Únicamente en la parte retrospectiva se la caracteriza como un nuevo "segundo camino" hacia la fenomenología, en el que, dejando a un

[89] Ibíd., págs. 120-130, 139-146.
[90] Ibíd., págs. 87-111.
[91] Cfr. también al respecto las notas provenientes de la posterior retrospección, en el T. VI, pág. 157 y sig.

lado el "camino cartesiano" de la desconexión general de la creencia en el mundo, el cumplimiento de la reducción se ejemplifica en clases particulares de actos, y se muestra cómo debe abrirse, a partir de ellos, el pleno campo de la experiencia trascendental.[92] Al hacer esto, también se muestra, simultáneamente, y en una visión retrospectiva, que las diferentes clases de actos aquí analizados no son de ninguna manera elegidos meramente al azar, sino que, justamente en ellos, puede demostrarse cómo en todo yo soy actual, en todo "yo-realizo-en-cada-caso-este-y-aquel-acto", está ya implícito todo el campo de la experiencia trascendental. Dichos actos representan, por tanto, el camino sobre el que se desarrolla la teoría de las implicaciones intencionales en el presente texto.[93]

Esta teoría es de central importancia, no sólo porque hasta ella no se aclara el sentido husserliano del concepto del mundo, sino también porque señala el hecho de que la subjetividad trascendental, entendida como lugar de una última fundamentación, no se agota en la "actuosidad" (*Aktuosität*) de la conciencia [94], y que el "sentido" y la "significación" de todo género no se reduce a una mera constitución. Esta apariencia se origina, antes bien, en una ambigüedad del concepto de la constitución y de la efectuación constitutiva no allanada por Husserl. Nos llevaría demasiado lejos explicar las consecuencias que de aquí resultan, respecto al problema de la "vigencia" de las relaciones lógicas, una vez que se ha logrado comprender y aclarar dicha ambigüedad.

La significación sistemática de esta parte del texto se basa, pues, en lo siguiente: en un primer momento se afirmó que tras la reducción de la evidencia "apodíctica" del yo-soy, luego de la crítica a la experiencia mundana, no permanece sólo una conciencia vacía y puntual, sino la

[92] T. VIII, pág. 127.
[93] Ibíd., pág. 153.
[94] Cfr. al respecto Henrich, ob. cit., pág. 20.

conciencia "yo soy, y soy al vivenciar esta experiencia del mundo".[95] Hay que mostrar, por tanto, cómo en todo acto del experimentar –que, en el fondo, en cuanto experiencia de un ente mundanal, consiste en un percibir–, no sólo se percibe en cada caso esto y aquello, sino que se debe indicar cómo, en este percibir actual, entendido como el hacerse presente de un ente, o sea, en ese "él mismo presente" dado de manera sensible, está ya implicada una experiencia del mundo. En efecto, el percibir actual es consciente como un momento en el curso de la experiencia percipiente. Es al mismo tiempo conciencia de lo recién percibido y expectación de lo que viene inmediatamente – según el nexo que fue expuesto detalladamente y por vez primera en las lecciones sobre la conciencia del tiempo.[96]

Allí se muestra ya que el ámbito de la síntesis en la conciencia se extiende mucho más de lo que fue visto por la tradición, y que no concierne solamente al enlace de la serie de actos en el curso de la conciencia. A partir de aquí, pues, debe comprenderse la decisiva diferencia de Husserl respecto a Kant, cuya aclaración, por cierto, requeriría una investigación especial. En este estudio sólo queremos destacar que Husserl, con esos análisis, logra penetrar en una dimensión de la conciencia que le permite responder a preguntas de las que Kant dijo: "El *cómo* se puede explicar en este caso tan poco como el hecho de que nosotros pensemos, en general, lo permanente en el tiempo, cuya simultaneidad junto con lo que cambia produce el concepto de alteración." [97]

La conciencia actual, en cuanto conciencia presentante (*gegenwärtigend*), implica ya en sí, por tanto, una presentificación (*Vergegenwärtigung*), que, por su parte, siempre

[95] T. VII, pág. 81.
[96] Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, en: *Jahrbuch f. Philos. u. phänom. Forschung*, 1928. (Las lecciones fueron expuestas en 1904/05.)
[97] *Kritik der reinen Vernunft*, Prólogo, pág. XLI.

puede ser trasladada a un acto actual del recordarse o del figurarse algo en la expectación. De este modo, en cada *ego cogito* actual, ya "sé" de "mi ser trascendental o del vivir en el pasado y el futuro".[98] Este "saber" está siempre incluido en la conciencia presentante; tanto el hecho del recuerdo mentado o bien el del poder-acordarse pertenecen a su consistencia, reducida a mera mención por la desconexión de su pretensión de validez y fenomenológicamente asegurada. Tal hecho es el supuesto para que en general pueda luego preguntarse si y en qué medida el recuerdo, por ejemplo, nos engaña, y si puede ser corregido. En dicho modo presentificador de la conciencia se basa además el hecho de que la evidencia del yo-soy no se limite a la conciencia puntual ahora presentante, sino que implica siempre la conciencia de una conexión del experimentar que se extiende al pasado y al futuro, de tal suerte que, dentro de dicha extensión, es conciencia de un mundo real presuntamente experimentado en ella.

Pero no sólo hay estos actos de la conciencia que percibe presuntamente lo real y los correspondientes recuerdos y expectaciones. Éstos, en cuanto actos posicionales se diferencian de los cuasi-posicionales [99], o sea, los actos de la fantasía o de un anticipar, y un eventual figurarse posibilidades, ligados a una percepción real. La conciencia no es tan sólo conciencia de lo real en el mundo de los entes, sino también conciencia de objetos y de relaciones ideales, lógicas, matemáticas, etc.; pero siempre sobre la base de la conciencia del mundo, pues también todos los mundos ideales de la ciencia, el arte, etc., y sus configuraciones, co-pertenecen a nuestro mundo. Si se piensa que no se trata meramente de una conciencia de posibilidades fácticas, sino también de posibilidades puras, y que las intelecciones de esencias pue-

[98] T. VIII, pág. 84.
[99] Ibíd., pág. 115.

den ser logradas mediante una libre variación de lo fácticamente dado en la experiencia presente –y que a la luz de tal generalidad, comprendida siempre de alguna manera, se aprehende ya anticipadamente el ente como "un hombre", "un animal", etc.–, se muestra qué significación corresponde a estos análisis de los actos presentificantes y en qué medida la presentificación y la fantasía pertenecen a la constitución de la realidad mundanal. Ellos, en cuanto lo que en cada caso ya está implícito, o como la conciencia de segundo plano en la conciencia actual propia de un "si yo prosigo en mi experiencia de tal o cual manera...", hacen que esta conciencia del yo-soy, entendida como conciencia que experimenta, involucre siempre la conciencia de "éste es mi mundo". Más aun: a esa corriente de mi experimentar pertenece también la experiencia de los otros –según la exposición de Husserl– como una experiencia no-presentante. Sólo los cuerpos de los otros se dan de modo perceptivo y presentante, y en ellos se indica una conciencia "como la mía", que, lo mismo que yo, está también orientada hacia el mismo mundo y lo experimenta. Semejante saber acerca de los otros, pues, es efectuación de un señalado grupo de actos no presentantes, sino presentificantes, en virtud de los cuales, el mundo que yo experimento vale, no sólo como mío, sino como mundo común. En la experiencia del mundo, por tanto, se incluye la experiencia de la humanidad, entendida como una amplia comunidad personal de efectos.[100] Según lo dicho, el resultado de esta visión de conjunto del campo trascendental de experiencia, muestra que éste es efectivamente un campo y que su correlato es el mundo en cuanto mentado. Se muestra, además, que el análisis reductivo de la conciencia del acto particular no se puede detener en ésta, sino que conduce a la conciencia de horizonte implícita siempre en toda conciencia

[100] Ibíd., pág. 127.

de acto. Así pues, si debe realizarse una reducción fenomenológica efectiva, en la que toda supuesta objetividad pierda su vigencia, ella no puede limitarse solamente a los actos particulares, sino que debe involucrar, al mismo tiempo, la conciencia de horizonte implícita en cada conciencia de acto, la cual, en última instancia, es la conciencia del mundo entendido como horizonte general. Dicha reducción tiene que derogar, según esto, anticipadamente, esa embozada vigencia ontológica del mundo contenida en el acto particular.[101] El análisis de la conciencia de las clases de actos particulares exige, entonces, un análisis de la conciencia de horizonte.[102] Con tal análisis concluye la parte designada al comienzo como visión de conjunto, y tan sólo con él se accede al reino de la experiencia trascendental en toda su amplitud.[103] De esta manera se señala también que el intento de llevar a cabo la reducción, extendiéndola únicamente a los actos particulares –intento con el que comenzó esta parte de la lección–, tan sólo puede ser considerado como un camino al campo de la experiencia trascendental cuando, por una parte, se derogue la vigencia de la posición de lo puesto como ente en aquellos actos, pero cuando, por otra parte, se "ponga entre paréntesis" también su horizonte general, es decir, el ser del mundo. Dicho camino, pues, transitado hasta el final, conduce así al mismo resultado que el primero, sólo que aquí pueden ser respondidas las cuestiones que en el primero habían quedado sin solución.

El curso de las ideas del texto que nos ocupa, por cierto, no se desliza de un modo tan ininterrumpido. La mencionada necesidad de poner entre paréntesis también el horizonte, para poder llegar así desde el acto particular al campo de la experiencia trascendental, no se muestra hasta

[101] Ibíd., pág. 153.
[102] Ibíd., págs. 146-164.
[103] Ibíd., pág. 146.

más tarde como el resultado de la puesta entre paréntesis. En primer lugar, dicha necesidad está motivada por una consideración, luego retractada, referente al problema de si la reducción que se intenta realizar, dirigida a los actos singulares junto con sus tesis del ser y sus correlatos, no sería justamente una mera reducción psicológica. Otra motivación surge de la pregunta por la diferencia entre esa reducción y la reducción fenomenológico-trascendental.[104] En el presente estudio debemos dejar a un lado dicha problemática.

Es múltiple la significación e importancia de semejante análisis de la conciencia de horizonte, como así también la comprensión de que es necesario que aun dicha conciencia sea incluida en toda su extensión dentro del derrumbamiento de la reducción – idea que Husserl consideró como uno de los descubrimientos principales de la lección. Dicho análisis fundamenta la afirmación de que efectivamente se experimenta el mundo, y no sólo el ente en el mundo. Por cierto, el mundo no es experimentado ni experimentable como un objeto de experiencia junto a otros semejantes; ni como la totalidad de los objetos experimentados y posiblemente experimentables —en cuanto tal, el mundo sería mera "idea"—; sin embargo, siempre se lo experimenta como algo en cuyo ser se cree (*als in ihrem Sein geglaubte*), es decir, como el indiscutido horizonte del "y así sucesivamente" de nuestra experiencia. La conciencia no lo es sólo de este y aquel ente en el mundo, sino que, en virtud del horizonte de su actualidad, es siempre, al mismo tiempo, conciencia del mundo. En efecto, con la teoría de la implicación del horizonte general en cada conciencia singular actual, sea conciencia de actos o de estados, se ha dado un paso significativo, superando toda la tradición de la teoría moderna de la conciencia; y justamente este paso permite comprender la teoría moderna dentro de los límites de su planteamiento, así como las aporías que resultan del mismo.

[104] Ibíd., pág. 142.

De aquí resulta —en particular para lo que se refiere a la apreciación de las relaciones de la fenomenología con la filosofía trascendental de Kant— que la experiencia no consiste sólo en el apercibir "discursivo" que recorre y reúne lo singular, y que únicamente como concepto-límite de la razón alcanza la totalidad de la experiencia. El experimentar, antes de toda discursividad de la experiencia particular, se mantiene siempre y en su totalidad como el horizonte del mundo, el cual, entendido como potencialidad del poder-proseguir y del poder-retroceder en el recuerdo hacia el pasado, no sólo acompaña, sino que más bien dirige toda conciencia de actos. No podemos entrar aquí más detalladamente en el análisis de la conciencia de horizonte. Este horizonte, en cuanto horizonte abierto, es consciente en una apertura indeterminada "sin límites propios, pero, sin embargo, limitada, y limitada de un modo variable"[105]; es decir, en una apertura que, para la inmediata manera de tener mundo, no puede ser designada como conciencia de una apertura finita, ni como conciencia de una apertura infinita, de tal modo que ese concepto del mundo como horizonte abierto no se subordina a la antinomia "finito"-"infinito", procedente de la reflexión.

Por otra parte, ese descubrimiento involucra un motivo sumamente importante en lo que concierne a la posterior evolución del pensamiento de Husserl, especialmente en su última obra. En ésta también se expone, por de pronto, la teoría de las implicaciones, dadas en la conciencia de la percepción y en la de la presentificación, esencialmente implícita de la primera; pero ya se muestra, sin embargo, que el horizonte del mundo no es únicamente horizonte de lo actualmente percibido y perceptible, sino que invo-

[105] Ibíd., pág. 467.

lucra, en cuanto horizonte de un mundo común, todas las opiniones y "prejuicios", todos los esquemas de aprehensión y de normación que remiten a un pretérito, condensado de un modo histórico-común, no menos que a los planteamientos y orientaciones de las ciencias ya decisivos en este mundo. Las ciencias, por su parte, pertenecen al horizonte de semejante mundo, que ya ha sido comprendido por ellas desde una determinada perspectiva. La mencionada intelección origina así un doble problema, que Husserl no acometerá sino en su última obra [106]: por una parte, el retroceso desde el horizonte del mundo, ya interpretado por las ciencias, a las condiciones de su configuración, partiendo del enfrentamiento precientífico y extracientífico de la subjetividad con su mundo; con otras palabras: el retroceso del "mundo de la vida". Por otra parte, la pregunta por las condiciones de ese llegar a ser, entendido como devenir histórico.

Así pues, si el horizonte es un horizonte de experiencia absoluta y, en cuanto tal, el de mi respectivo yo, el análisis de la conciencia de horizonte no puede limitarse a poner al descubierto las estructuras generales del mismo en su significación para la constitución del mundo en todos los grados del mundo interpretado, desde el precientífico hasta el científico; antes bien, tal análisis se profundiza en la pregunta por este *ego* histórico determinado en su proveniencia histórica también determinada; es decir: se convierte en pregunta por el horizonte histórico de este "yo soy" que se puede fijar como meta una semejante fundamentación y justificación apodícticas, o sea, por el horizonte de la ciencia, filosofía y certeza del mundo occidentales. Por cierto, tales perspectivas no fueron elaboradas por Husserl hasta muchos años más tarde; por de pronto se limitan a

[106] Para la interpretación de la última obra, cfr. A. Gurwitsch: *The Last Work of E. Husserl*, en: *Philos. and phenomenological Research*, 1956, pág. 380 y sigs.

anunciarse en su conciencia de lo inacabado en que permanece el camino seguido en la presente lección.

Al volver la mirada hacia la marcha ya recorrida por la lección hasta el momento [107], Husserl comprueba que con la exigencia de desconectar toda objetividad y de extender la reducción también a las opiniones y convicciones objetivamentes embozadas, que actúan oscuramente como horizonte, no se ha alcanzado aún la meta de una fundamentación apodíctica de la subjetividad trascendental, entendida como campo por una experiencia absoluta; en efecto, queda todavía por realizar una crítica apodíctica de la experiencia trascendental. Husserl no ha llevado a la práctica, en ninguna parte, dicha crítica, por la sencilla razón de que ella no es practicable en el antiguo sentido de fundamentación de un comienzo definitivo. Tan sólo en conexión con los trabajos referentes a su obra sobre la *Crisis* alcanzará Husserl plena claridad sobre este punto. Leemos en una importante reflexión de 1935: "La filosofía como ciencia, como ciencia seria, estricta, más aun, como ciencia estricta y apodíctica: el sueño se ha terminado." [108] La frase mencionada está en relación con un texto dedicado a la siguiente pregunta: "¿de qué modo una meditación filosófica radical necesita de la historia?" Aquí se ve cómo el abandono de la idea directriz de la ciencia apodíctica coincide con la decidida vuelta a la fundamentación histórica y filosófico-histórica del camino que debe seguir la meditación. No se trata, sin embargo, de una ruptura respecto de los anteriores planteamientos; antes bien, es la consecuencia del programa que busca la fundamentación última de la verdad filosófica en la "experiencia absoluta". Tan sólo el análisis de la conciencia de horizonte —que pertenece indisolublemente, como conciencia del mundo, a la conciencia del acto realizado en cada caso—, y la comprobación de

[107] T. VIII, pág. 169.
[108] T. VI, pág. 508.

que también tal conciencia debe ser incluida en el "derrumbamiento", en la puesta entre paréntesis reductiva, ha abierto el camino hacia aquella consecuencia apuntada anteriormente. En efecto, dicho derrumbamiento de todas las convicciones de suyo evidentes, que operan desde el interior del horizonte, aceptadas sin crítica y como tales en un primer momento, debió cuestionar además, ciertamente, la autocomprensibilidad de la convicción relativa al necesario punto de partida de la evidencia del yo-soy, y debió exigir también la justificación de la misma. Sin embargo, no es posible hacer ello recurriendo a una esencia general de la conciencia y de su efectuar y configurar intencionalmente un mundo, pues tal camino resultó intransitable para Husserl, desde el momento en que culminó la exigencia de fundar toda justificación y responsabilidad en la experiencia absoluta y en el sujeto de tal experiencia. De esta manera, la justificación llevada a cabo en la *Crisis* se realiza en forma completamente distinta; esto es, se recurre a una reflexión retrospectiva sobre la prehistoria de dicha exigencia, tal como se da en la ciencia y en la filosofía europeas; esa reflexión debe mostrar dicha exigencia como el *telos* de la mencionada historia.[109] Puede decirse, por tanto, que la fundamentación filosófico-histórica de la fenomenología, que se realiza en la *Crisis*, llena el lugar que aún permanecía en esta lección, y que permaneció así porque no se cumplió la exigencia de una crítica apodíctica. Dicho cumplimiento no tiene lugar en virtud de una nueva orientación, sino como consecuencia del retroceso de Husserl a la "experiencia absoluta". No se exagera, pues, cuando se dice que en este retroceso, tal como se realiza por vez primera en la *Filosofía primera*, yace el motivo que, en sus consecuencias, ocasionará la ruptura de los marcos en que

[109] Cfr. también al respecto, Stephan Strasser: *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, en: *Philos. Jahrbuch*, año 67°, pág. 130 y sigs.

se mantuvo el pensamiento metafísico tradicional, especialmente en su moderna acuñación por parte de Descartes. Por cierto, el mismo Husserl no llegó jamás a tener una plena conciencia de todo el alcance de tal ruptura con la tradición. Ésta, por así decirlo, tiene lugar a sus espaldas, ocasionada por sus incesantes esfuerzos, a partir de la *Filosofía primera*, por fundamentar la fenomenología.

Para comprender el significado de tal evolución del pensamiento husserliano, y para pensar hasta el final las consecuencias allí implícitas, es necesario decir aun lo siguiente: dicha fundamentación histórica ya no puede ser, como es obvio, una fundamentación apodíctica en el antiguo sentido —es decir, derivada de verdades eternas y de necesidades racionales—; antes bien, se trata ahora de una fundamentación en un *factum* histórico y en la disposición o "decisión" del filósofo a aceptar y empuñar la posibilidad ofrecida en tal *factum*. Si bien Husserl no expuso esto, se comprendería falsamente su fundamentación teleológico-histórica de la fenomenología concibiéndola como una tesis "dogmática", que habría que fundamentar teóricamente, referente al curso de la historia. Por el contrario, ella tiene el sentido de un principio "regulativo" que determina el obrar y la actitud del hombre. Pues la decisión de llegar a la reducción, en cuanto resolución del "filósofo que comienza", es un acto voluntario y, en tal sentido, involucra una "transformación absolutamente personal". Tal teleología de la historia sólo se descubre al ser acogida voluntariamente por el que reflexiona, quien acepta así ese *factum* fundamentante de su propia existencia. Hasta tal punto, pues, la teleología es una idea; pero no una idea contemplable en un ámbito absoluto, sino, más bien, una tarea impuesta por la historia, y empuñada en la resolución de esta suerte, dicha resolución a aceptar esa tarea, entendida como tarea dada en todo momento, escapa a la arbitrariedad. Así pues, la "experiencia absoluta" en que se funda toda justificación y responsabili-

dad de la vida, resulta ser una experiencia histórica. Su carácter absoluto y perentorio no se basa en el conocimiento ni en la captación de una verdad en sí; ni tampoco en el ser-dominado por una "verdad eterna". La fundamentación es absoluta en el sentido de un enfrentamiento ante una insuperable facticidad que sólo puede aceptarse; es perentoria, en cuanto la resolución a aceptar su "así debe ser" involucra la terminación de las ponderaciones y es por ello definitiva. Tan sólo éste puede ser ahora el sentido de una fundamentación absoluta, luego que el ideal de su apodicticidad se ha demostrado como imposible de cumplir.

El hecho de que el empirismo y el positivismo, con sus consecuencias escépticas, sean los permanentes acompañantes de la metafísica a que Husserl se refiere de continuo, reside en la imposibilidad de consumar sobre la base de tal metafísica esa conversión con la cual, únicamente, puede alcanzar su justificación –oculta aún para el mismo Husserl– el legítimo deseo que él trataba de hacer valer. Si la caracterización de la fenomenología en el sentido de un "positivismo trascendental"[110] debe poseer una significación fundamentable, la misma tiene que ser buscada dentro de este contexto.

A la posible objeción de que tal interpretación –que extrae otras nuevas consecuencias– violentaría la obra de Husserl, hay que responderle que tan sólo esa interpretación, precisamente, permite captar la continuidad y la lógica interior de la evolución del pensamiento husserliano, desde las *Ideas*, pasando por la *Filosofía primera*, hasta la tardía obra sobre la *Crisis*. En verdad, el camino conducente a una fundamentación histórica de la fenomenología estaba preparado ya desde hacía tiempo por la importancia que atribuyó Husserl a la consideración de la historia de la filosofía; la mayoría de las veces la denominaba su "mito" o su

[110] Cfr. W. Szilasi: *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Tubinga, 1959, pág. 116 y sig.

"leyenda", y últimamente hablaba de su "poetización de la historia de la filosofía".[111] Esta atención a la historia, al referirse a planteamientos anteriores, debía mostrar la fenomenología como "el secreto anhelo" de la filosofía europea. Pero tal consideración, no sólo en sus lecciones de entonces sobre historia de la filosofía, sino también en la parte histórica de la *Filosofía primera*, se mantiene predominantemente dentro del marco de la pura historia de la filosofía. Hasta la *Crisis*, con su genealogía del "objetivismo" entendido como actitud fundamental de la Edad Moderna, no tiene lugar la fundamentación de la necesidad de la fenomenología a partir de una visión más amplia de carácter histórico-universal y crítico-cultural. Por primera vez se une sistemáticamente en esta obra la fundamentación teorética y científica –que ocupaba el lugar central de las *Ideas* y que ocupó preferentemente a Husserl aun en los años posteriores a la primera guerra mundial–, con el problema de la "renovación de la humanidad europea". Casi con seguridad puede afirmarse que la confrontación con *El Ser y el Tiempo* de Heidegger ha influido sobre esta vuelta "existencial" de Husserl; ella no se puede comprender, empero, únicamente a partir de tal influencia. Pues el tema ya había sido tratado con anterioridad en los trabajos mencionados, si bien de una manera muy general. Este último paso de Husserl, en verdad, no se derivó como una consecuencia puramente intelectual –la problemática de la *Filosofía primera* sólo sirvió para abrir su posibilidad–; fueron ante todo las experiencias históricas de la década del treinta las que demostraron a Husserl, por así decirlo, que el "derrumbamiento" significa algo más que una mera crisis de los fundamentos de las ciencias, y que, antes bien sólo se lo podía interpretar sobre la base de un derrumbe histórico de la "humanidad europea". Husserl, como todo

[111] T. VI, pág. 513.

gran pensador, recibió sus últimos y ocultos estímulos de sus propias experiencias históricas.

Luego de esta visión de conjunto, retornemos a las perspectivas inauguradas por el descubrimiento de la estructura de horizonte implicada en la conciencia, es decir, volvamos al texto de la lección, objeto de este estudio. La mostración de tal estructura, dentro de su contexto, sirvió para probar que la base "absoluta" del yo-soy obtenida por la reducción, no consiste solamente en la evidencia puntual involucrada en el acto del yo recién consumado, sino que con ella se ha ganado un campo de experiencia trascendental. Esto significa que la exigencia de extender la puesta entre paréntesis reductiva también a la conciencia del mundo, implicada en el horizonte de cada acto, no quiere decir que luego de dicha puesta entre paréntesis reste tan sólo el yo soy como un ahora puntual; pues, el mundo, dado conjuntamente en la conciencia del horizonte, permanece intacto, en cuanto mentado, dentro del paréntesis. Permanece el yo-soy junto con su conciencia del mundo mentado; permanece esa corriente de su experimentar el mundo mentado, prescindiendo de lo que pueda pasar con el ser verdadero del mundo mentado en él. La experiencia fenomenológico-reflexiva se dirige a dicho experimentar fluente; ella no es, por tanto, una mera experiencia del mundo, sino una experiencia reflexiva del experimentar el mundo, esto es, de la constitución del mundo mentado en mis efectuaciones de la experiencia. Ella es lo que permanece y lo dado de un modo absoluto luego de realizada la reducción, y únicamente en vista de tales efectuaciones se puede decidir sobre el sentido, la posibilidad y los límites de toda verdad asequible del ente y se las puede justificar.

Entendida de tal modo, la subjetividad trascendental, obtenida por la reducción, ya no puede ser designada subjetividad en el sentido tradicional y propio. Antes bien, ella no es nada más que la indisoluble unidad del experimentar

el mundo y su correlato intencional, es decir el mundo mentado en dicha experiencia; tan sólo en dicha unidad se basa la posibilidad de diferenciación entre lo "subjetivo" y lo "objetivo", lo "interior" y lo "exterior", en el sentido tradicional. Así pues, lo que permanece tras la reducción no es sólo la certeza del acto singular del yo, realizado en el presente viviente, o sea en el presente de la vida —único dado inmediatamente [112]—, sino que es certeza del horizonte general, entendido como el mundo siempre comentado en cuanto mentado; y en tal sentido, es certeza de la "totalidad de una conexión vital, desprovista de terminaciones".[113] Tal conciencia de horizonte, en cuanto conciencia vacía, puede ser transformada en una "conciencia general abarcadora".

Por tal motivo, al hablar de la reducción se dice: "Abrazar de una ojeada mi vida..., expresado de un modo correlativo, es idéntico a: abrazar de una ojeada el mundo; abarcar el mundo configurado y siempre renovadamente configurado —por cierto, con múltiple variación del contenido— en mi intencionalidad, esto es, en mis certezas y probabilidades judicativas, en mis valoraciones y acciones." [114] En verdad, en este caso no se trata "seriamente de una visión, de una reproducción efectiva de la vida pasada en una continuidad de recuerdos explícitos... ni... de un explícito imaginar las probabilidades y posibilidades de mi vida futura".[115] Se trata, más bien, de las estructuras esenciales y generales de esta vida efectuante, configuradora del mundo, especialmente de la "esencial peculiaridad de mi vida: el hecho de que ella, en cada fase del presente, tiene y produce siempre de nuevo en su corriente una conciencia de lo distante *(Fernbewusstsein)* —aunque vacía—,

[112] T. VIII, pág. 175.
[113] Ibíd., pág. 153.
[114] Ibíd., pág. 157.
[115] Ibíd., pág. 155.

es decir, una conciencia de horizonte".[116] Así, "obtengo la pura vida universal, y el universo mundanal se transforma en la universal objetividad intencional como tal" [117]; así, pues, la reducción inaugura "un nuevo reino de la experiencia".[118]

En este punto concluye la parte central de la lección. Ahora debemos abordar brevemente su conclusión.[119] Ésta consiste en una mirada retrospectiva a los resultados obtenidos; ratifica, en primer lugar, la necesidad del carácter egológico propio de las consideraciones precedentes, mediante un análisis muy amplio de la percepción del otro. En dicha percepción, el otro jamás está "ahí él mismo" en cuanto otro, sino que sólo está indicado en su corporalidad a la manera de un objeto en el mundo. Con esto, sin embargo, no se permanece en un solipsismo, pues éste no es sino un pasaje metódico. En efecto, si se pregunta por la verdad del ser de todo presunto ente, tomando como criterio la presencia misma del ente, y si el otro, en cuanto tal, no tolera semejante criterio, esa circunstancia, justamente, apunta al hecho de que, en este caso, existe una auténtica trascendencia frente a cualquier conexión propia subjetiva, y tal trascendencia posee su propia forma de acreditarse, consistente en la persistencia de la apercepción "del otro" en el curso de la experiencia.[120] El "ser absoluto", pues, y esto quiere decir, la base de una experiencia absoluta que ofrezca un fundamento definitivo; con otras palabras, la subjetividad trascendental no se agota en la subjetividad en cada caso propia, ni en las efectuaciones constituyentes de su mundo descubiertas por la reflexión fenomenológica; por el contrario, es el universo de los sujetos trascendentales, esto es "la totalidad de los ya trascendentales".

[116] Ibíd., pág. 161.
[117] Ibíd., pág. 162.
[118] Ibíd., pág. 163.
[119] Ibíd., pág. 164 y sigs.
[120] Cfr. Ibíd., pág. 495.

"El único ser absoluto es el ser-sujeto, en cuanto ser constituido originariamente para sí mismo; y el ser absoluto general es el universo de los sujetos trascendentales que están en efectiva y posible comunidad entre sí. La fenomenología conduce así a la monadología anticipada por Leibniz en genial *aperçu*."[121]

5. La problemática de la absolutez de la subjetividad trascendental y su fundamentación mediante la teoría de la reflexión fenomenológica

Habría que preguntar, no obstante, si con esto la fenomenología no se convierte en una metafísica y en la consumación del racionalismo moderno —no obstante las críticas de Husserl dirigidas contra el "dogmatismo" de la filosofía de Leibniz [122]—; por otra parte, ¿cómo se concilia esto con nuestra afirmación de que justamente en la presente lección se realiza la experiencia del fracaso de la metafísica? Husserl, en efecto, no revocó jamás la tesis de la subjetividad trascendental, entendida como ser absoluto; ella había sido expuesta ya en las *Ideas* y se mantuvo también en las *Meditaciones cartesianas* de 1930. Sin embargo, inmediatamente tras la aparición de la obra mencionada en primer término, tal tesis fue justamente la que provocó el desacuerdo de los discípulos de Husserl en Gotinga, quienes se negaron a acompañar al maestro en esa vuelta al "idealismo". Si bien esta resistencia fue fundamentada de diversas maneras con argumentos insuficientes, provenientes del arsenal del "realismo" gnoseológico, ella se basaba en la justificada duda acerca de si dicha vuelta tendría que ser la última palabra a que llegara el planteamiento inicial de la fenomenología. Un examen crítico de la fundamentación de la

[121] Ibíd., pág.190; Cfr. también pág. 482 y sigs.
[122] T. VII, pág. 366.

tesis de la subjetividad trascendental, por tanto, tendrá que poner simultáneamente al descubierto el núcleo legítimo de dichos reparos. Ese examen debe partir de la contradicción yacente en el hecho de que la argumentación de la *Filosofía primera* contiene los motivos que, consecuentemente, deberían conducir a cuestionar la tesis de la subjetividad trascendental, entendida como ser absoluto; Husserl, sin embargo, no extrajo tal consecuencia, de modo que su separación de la metafísica no fue llevada a cabo de un modo radical y hasta el fin. En este punto radican todas las dificultades ante las que siempre se vio enfrentada la interpretación de Husserl, porque tanto el carácter absoluto de la subjetividad trascendental, como el sentido, derivado de ésta, de los conceptos "operativos" fundamentales con que trabaja Husserl —constitución, efectuar, vida trascendental—, han quedado en suspenso, provocando por ello explicaciones contradictorias entre sí.[123] Una toma de posición crítica debe esforzarse, pues, por encontrar la razón de tales oscuridades; y, ciertamente, una razón que pueda mostrarse ya en el curso de los análisis del mismo Husserl y que, por ello, no requiera una crítica exterior a ellos.

En primer lugar, hay que preguntar en qué argumento de la presente lección puede buscarse la fundamentación de la tesis sobre el ser absoluto de la subjetividad trascendental. La mostración de la conciencia de horizonte había llevado a comprender que la evidencia inmediata del yo-soy no es tan sólo evidencia del respectivo acto realizado ahora y de su correlato intencional, sino que siempre implica en sí la conciencia del mundo mentado; de tal suerte, la reducción abre la subjetividad en cuanto campo de la experiencia fenomenológica. Pero de aquí no se infiere aún que dicho campo de experiencia trascendental sea campo del ser absoluto. Esta tesis se funda, antes bien, en la concepción husserliana de la esencia y la efectuación de la reflexión fenomenológica. Luego, si se puede mostrar que dicha concepción no resiste a la crítica, junto con ella pierde también su vigencia la tesis de la subjetividad trascendental, entendida como el ser absoluto. La teoría husserliana de la reflexión está intercalada a modo de digresión en la parte central de la lección.[124] Su elucidación, postergada hasta el momento para no interrumpir la exposición de la marcha cerrada de las ideas, debe llevarse a cabo ahora, con el objeto de lograr el punto de partida de la consideración crítica. Con vistas a tal fin, resumamos brevemente, por lo pronto, las ideas fundamentales de la mencionada teoría.

[123] Cfr. Eugen Fink: *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, en: *Zeitschrift f. philos. Forschung*, 1957, pág. 321 y sigs.

Una primera meditación considera la estructura general de la reflexión, exponiéndola nuevamente sobre la base del "simple" ejemplo de la percepción exterior. Al percibir, yo estoy dirigido hacia lo percibido. El yo percipiente, al percibir, está en un estado de "olvido de sí mismo" o, como se corrige Husserl: está en un estado latente. Pero, mientras continúa percibiendo, el yo puede, en todo momento, volverse hacia atrás, o sea, hacia su propio percibir, del que aún tiene conciencia retencional como de un recién-percibido. Al hacer esto, ejecuta la expresa conciencia reflexiva "yo percibo", de tal modo que se patentiza el yo de la percepción, hasta ahora latente. La reflexión, por tanto, es un "posterior percatarse" (*Nachgewahren*)[125]; consiste en "el hecho de que el yo que reflexiona realiza un acto que convierte al yo, hasta entonces latente, en objeto del acto, es decir, en objeto intencional". Además, el yo que realiza la reflexión es, por su parte, latente, y puede llegar a patentizarse en una reflexión de grado superior. Lo esencial en esto, empero, es el hecho de que el yo-ejecutante, en la ejecución de actos, sigue siendo siempre un yo latente. Así,

[124] T. VIII, pág. 87-111; el análisis es continuado en el estudio sobre Kant de 1924, cfr. T. VII, pág. 259 y sigs.
[125] T. VIII, pág. 89.

por ejemplo, en el presente viviente del curso de una percepción tenemos "en coexistencia el yo duplicado y un acto duplicado del yo, es decir: el yo que ahora contempla la casa en forma continua, y el yo que ejecuta el acto: 'yo me percato de ello' ".[126] Sin embargo, lo dicho no lleva a un infinito regreso de la reflexión, ante la cual, por así decirlo, el yo-ejecutante huiría constantemente; pues, en efecto, el yo que ejecuta los actos, es decir, el "yo-sujeto", se sabe idéntico con el "yo-objeto", entendido como aquello sobre lo cual reflexiona. De aquí se sigue que esa posible interacción pueda quedar fuera de consideración, pues no conduce a noda nuevo, sino siempre al mismo yo idéntico consigo mismo y que sabe de esa su identidad. Se puede decir, por consiguiente, "que los múltiples polos de actos son en sí, de modo evidente, el mismo yo; o que uno y el mismo yo se presenta en todos esos actos...; que la vida del yo en actividad no es otra cosa que un continuo disociarse en el comportamiento activo".[127] La reflexión, pues, está expuesta como la conversión en objeto intencional del yo hasta entonces latente. El sujeto-yo llega a ser objeto intencional de su propia consideración.

Hasta aquí hemos hablado, siguiendo a Husserl, de la estructura de la reflexión en general. Ahora bien, la reflexión natural, o mundana, se diferencia de la fenomenológica por el hecho de que la primera siempre tiene lugar impulsada por un interés en el ser del objeto [128] al cual, precedentemente, el yo estaba dirigido en forma directa; en la percepción, por ejemplo, yo trato de cerciorarme del ser y del ser-así de lo presuntamente percibido, mediante una meditación reflexiva sobre "lo que efectivamente he visto", etc. El percibir, según esto, pone su objeto intencional como real (*wirklich*); se trata de una conciencia posicional, por

[126] Ibíd.
[127] Ibíd., pág. 91.
[128] Ibíd., pág. 95.

lo cual está sobre la base de la "tesis general" de la creencia en el mundo; el percibir, pues, co-ejecuta dicha creencia y sirve a los fines de la experiencia del mundo. Ésta se aquieta en cuanto logra de lo experimentado una certeza suficiente para sus finalidades. La reflexión fenomenológica, por el contrario, pone ya de antemano tal creencia fuera de juego; vive sólo en el interés por el curso subjetivo del mentar y por lo mentado como tal, en cuanto correlato del mentar, sin co-ejecutar la posición correspondiente a éste. Para la reflexión fenomenológica, pues, no existe "nada más que lo puramente subjetivo, y mi interés teórico se aplica a la consideración y determinación de lo que es puramente subjetivo y de sus contenidos puramente inmanentes".[129] No es preciso acentuar aun una vez más en qué sentido se habla aquí de subjetividad y "subjetivo", o sea, en cuanto indisoluble correlación del experimentar el mundo y de su correlato intencional: el "mundo".

En vista de tal interés específico que dirige la reflexión fenomenológica –y que es fundamentalmente distinto de todos los intereses mundanales co-ejecutados dentro de la actitud y la reflexión naturales– resulta, pues, la posibilidad de "obtener un concepto de un yo como sujeto de reflexión más amplio que el de un yo simpatizante o no simpatizante consigo mismo, por así decirlo; de un yo, pues, que antes bien se desembaraza de toda simpatía consigo mismo. Con esto se logra entonces la idea... de un espectador y conocedor de sí mismo absolutamente teórico y desinteresado".[130] Semejante concepto se establece, libre de todos los intereses mundanales, como el "contemplador desinteresado" de ese yo mundano que está intrincado en los intereses del mundo. Cuando Husserl denomina "teorético" a su interés, alude a ese aspecto de imparcialidad implicado en la carencia de simpatía respecto de los intereses mundanos. El tema

[129] Ibíd., pág. 97.
[130] Ibíd., pág. 99.

teorético del yo de la reflexión fenomenológica, por tanto, es el campo de la experiencia reflexiva del curso del juego del interés mundano, entendido como juego "subjetivo", descubierto en la reflexión fenomenológica universal. El interés de ésta "consiste en un interés puro en el ser subjetivo" [131], en las "puras vivencias de actos". Tales vivencias se definen "como lo que puede ponerse y siempre puede ponerse y conocerse en la experiencia, cuando yo, reflexionando, derogo la validez de todo lo directamente vigente".[132] En un suplemento, añade Husserl [133]: "Previamente, la subjetividad trascendental existe para sí misma de un modo absolutamente anónimo, y no sólo en el sentido de algo inadvertido, sino de modo extra-temático; y sólo lo mundanal y con ello el yo en cuanto hombre-yo, en cuanto 'hijo del mundo', está abierto y ya dado ahí en la experiencia." Luego de esta observación, habrá de distinguir, pues, entre la latencia del yo mundano –que puede patentizarse en la reflexión mundana, y que ya existe con anterioridad, si bien de modo inadvertido y extratemático–, y el anonimato por antonomasia del yo trascendental, que no puede ser suprimido simplemente por una conversión temática, posible en todo momento. El yo mundano está siempre "conjuntamente ahí", también en la orientación "directa" a sus objetos –de un modo que Husserl, en verdad, no caracterizó más detenidamente–, y puede convertirse en tema por medio de la reflexión. En virtud de ello, Husserl modificó la expresión "olvido de sí mismo", referente a dicho estar-ahí-conjuntamente, transformándola en la expresión "latencia". Para descubrir el yo trascendental, en cambio, se requiere una especial resolución; ésta consiste en la resolución del "filósofo que comienza" y que se decide por una justificación y una responsabilidad absolutas.

[131] Ibíd., pág. 108.
[132] Ibíd., pág. 110.
[133] Ibíd., pág. 417.

En dicha diferenciación, no obstante, reside la problemática de esta teoría de la reflexión fenomenológica, en la cual debe buscarse la fundamentación de la tesis de la subjetividad trascendental entendida como ser absoluto. Hay que investigar si ella está efectivamente en condiciones de tomar sobre sí tal fundamentación. Para ello se debe partir del nexo problemático en que se desarrolla la teoría de la reflexión fenomenológica. Se trata, pues, de la pregunta por la especial motivación –no establecida en ninguna condición mundanal– que impulsa hacia la liberación del mencionado co-simpatizar con los intereses del yo mundano. Desde su comienzo, Husserl indica que no se encuentra modelo adecuado para ella dentro de la vida natural.[134] Se trata de "una actitud completamente 'innatural' y de una consideración completamente innatural del mundo y de sí mismo".[135] Por cierto, ya en la vida natural –al menos en la medida en que está dirigida por el impulso científico al conocimiento– se da una tendencia a la fundamentación y a la verdad fundamentada; hacia la fundamentación cognoscitiva aun de las normas que determinan la vida práctica y sus intereses. Pero tal impulso se aquieta tan pronto como logra una fundamentación aparentemente suficiente para los respectivos intereses, y no asciende a la exigencia de una fundamentación, justificación y responsabilidad absolutas, esto es, universales; no asciende, consecuentemente, a la "crítica universal de la vida". La resolución necesaria para esto no está motivada en esa tendencia. Antes bien, tal resolución se basa en un acto de libertad. "En mi libertad, yo puedo rehusarme a participar en esa creencia natural de la reflexión." [136] "Sólo por la libre acción de la abstención del juicio, o sea, por el voluntario desprendimiento del interés primigenio, puede llevarse a cabo aquella actitud

[134] Cfr. *supra*, pág. 168.
[135] T. VIII, pág. 121.
[136] Ibíd., pág. 92.

del contemplador desinteresado" y "mediante una motivación especial que me libere de esa simpatía".[137] De aquí resulta entonces la pregunta: "¿Cuál puede ser el motivo en este caso?"[138] Tal cuestión, sin embargo, queda sin responder en el texto siguiente. Husserl trata de darle una respuesta, ciertamente, en un suplemento: "El motivo es claro: yo me percato y me abismo en el hecho de que todo saber y mentar referente al mundo proviene de mi propia experiencia."[139] Con lo cual no se alude meramente a la argumentación gnoseológica del "principio de la conciencia", sino a la intelección de que todo lo que yo considero como mundo, con los intereses que en él me determinan, no es algo simplemente dado que se deba recibir pasivamente; al contrario, todo tiene su vigencia para mí en virtud de mi aceptación y de mi reconocimiento, o sea, de mi "posición"; así pues, no sólo debo recibir pasivamente mi mundo dado y decir que sí a sus exigencias, sino que debo, además, responder del mismo, tal como él es. Semejante intelección, empero, no es otra cosa que la conciencia de mí mismo en cuanto yo libre, no subordinado sin más a un nexo mundano de condiciones e intereses; y esto, y nada más que esto, es el "yo trascendental". Es el yo moral, que administra justicia sobre todos sus intereses mundanales.

El libre yo, sin embargo, no es simplemente libre como yo de una "acción productiva (*Tathandlung*): es el sujeto de una experiencia absoluta y, en cuanto tal, *en cada caso mi* subjetividad, *mi* conciencia. Él no es, como en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, la autoexperiencia del espíritu absoluto que, en el camino de su experiencia, experimenta lo que él ya era en sí (δυνάμει), elevándose de tal manera del ser-en-sí al ser-para-sí y al ser-en-y-para-sí. La facticidad de la experiencia absoluta del *ego* trascendental precede, an-

[137] Ibíd., pág. 98.
[138] Ibíd.
[139] Ibíd., pág. 416.

tes bien, a toda posibilidad, la que, como tal, tan sólo se constituye en dicho *ego*[140]; por esto se excluye la interpretación de la absolutez de la subjetividad absoluta en el sentido del idealismo absoluto. Entendida de esta manera, ella no sería una experiencia del "vivir fluyente trascendental" con su horizonte de experiencia indeterminadamente abierto. En semejante apertura se funda la posibilidad de su libertad respecto a la responsabilidad frente a lo experimentado.

Sigue sin responder, por cierto, cómo debe entenderse de un modo positivo la absolutez de la subjetividad absoluta. La razón por la que su carácter fuera dejado en suspenso por Husserl se puede descubrir mediante un análisis crítico de su teoría de la reflexión fenomenológica. A dicha teoría, en efecto, debe planteársele la cuestión de cómo ese yo consciente de su libertad puede ser "totalmente anónimo" antes de la reducción. ¿No está supuesta ya su conciencia de ser libre para la posibilidad de decidirse por la reducción? La resolución a la justificación y responsabilidad absolutas no puede ser motivada por la intelección de que el mundo es para mí lo que él es en virtud de mi libre toma de posición, sino que la conciencia de que tal justificación y tal responsabilidad es necesaria, es el supuesto para alcanzar en general dicha intelección. No es casual, pues, que todos los intentos de Husserl por descubrir la motivación de la reducción fenomenológica —de los que en particular informan los suplementos de la lección— no pudieran alcanzar un resultado satisfactorio. Su teoría de la reflexión fenomenológica y la tesis, fundada en ella, del ser absoluto de la subjetividad trascendental, le ha obstruido a él mismo el camino conducente a la buscada respuesta. Esto se muestra particularmente al preguntar por qué Husserl, antes de descubrir el camino de la reducción, tuvo que dar tanta importancia al absoluto anonimato de la

[140] Cfr. *supra*, pág. 174.

subjetividad trascendental. En efecto, sólo mediante tal anonimato consigue Husserl el criterio para diferenciar la subjetividad trascendental, entendida como un ámbito propio —y, por cierto, como el ámbito del ser absoluto—, de la subjetividad mundana, del yo-hombre, que, si bien por lo general de manera latente, se sabe ya como un yo antes de la reflexión fenomenológica. Y justamente esa tesis del absoluto anonimato tiene sus fundamentos en la teoría de la reflexión fenomenológica. Hay que indicar cómo resulta de ésta.

La reflexión tiene la estructura temporal del "percatarse posteriormente"; el yo reflexivo se dirige —para permanecer en el ejemplo del continuo percibir exterior— a lo que ha acabado de percibir, viviente aún de modo retencional; al hacer esto se percata de sí mismo como aquel que acaba de percibir y que ahora se dirige reflexivamente a dicho haber-percibido. Así se percata de sí en la identidad de su ser, en cuanto ser que se constituye para sí mismo como temporal, como el sostenerse del yo en su temporalización. Mediante tales ideas se dio ya el paso de la evidencia del yo-soy, que aparece primeramente en forma puntual, al yo-soy entendido como la "corriente vivencial", como el yo que en su efectuar vivencial, constitutivo del mundo, llega a ser el campo de la experiencia trascendental. Lo "propiamente percibido en el ahora fluente, a cuyo puro contenido nos reducimos, es un sí mismo (*Selbst*) absoluto"[141], el que, sin embargo, pertenece indisolublemente el horizonte temporal, de tal modo que "el yo puro llega mucho más allá de lo que de él se capta en un primer momento".[142] "El presente concreto fluente, lo inmanente en cuanto lo ininterrumpido y lo que se da unitariamente en contenidos cambiantes dentro del fluente durar... es dado en su absoluta originalidad como algo que dura y que se despliega de tal o cual

[141] T. VIII, pág. 466.
[142] Ibíd., pág. 447.

manera."[143] En esta conciencia acerca de su identidad, que se constituye en su temporalización, el yo trascendental está "ahí de un modo absoluto para sí mismo" y es lo único absolutamente entitativo para sí mismo en el "sentido de un ser absoluto que se expone absolutamente".[144] Tal exponerse a sí mismo difiere fundamentalmente del autoexponerse de una cosa en la percepción, dentro del cambio de sus modos de aparecer; pues, en este caso, la exposición de sí es siempre presuntiva y, por ello, al continuar el curso de la percepción, deja abierta la posibilidad de la ilusión, y, consecuentemente, la del "tachar", esto es, la del no-ser.[145] En oposición a esto, el "aparecer" del yo como idéntico en la serie de sus actos es un autoexponerse absoluto, es decir, una exposición de sí mismo que excluye toda posibilidad de no-ser. En tal sentido, pues, debe comprenderse que Husserl se refiera a la subjetividad trascendental como ámbito del ser absoluto, el cual, como tal, llega a ser el campo de la descripción. Ésta no sólo pone al descubierto sus efectuaciones constituyentes de las cosas y de su horizonte, o sea, del mundo, sino también las "efectuaciones" de la temporalización, por medio de las que el yo se constituye como este idéntico en todo ahora.

Semejante autoconstitución del yo, en virtud de la cual él es el ente absolutamente para sí, se expone, según vimos, según el modelo fundamental de toda constitución que predomina en Husserl; es decir, como constitución de la unidad objetiva a través de sus múltiples maneras de darse. El yo trascendental se convierte en tema gracias a la reflexión fenomenológica; y esto significa que llega a ser objetivo, en su unidad constantemente sostenida a través de todos sus actos, como el yo que también siempre está presente conjuntamente —si bien por lo general de modo

[143] Ibíd., pág. 467.
[144] Ibíd.
[145] Ibíd., pág. 466.

latente y "olvidado" de sí mismo— en su vida mundana, natural, orientada directamente a los objetos. Tal constancia de su estar-conjuntamente-presente es la que debe ser ahora investigada con vistas a la cuestión del anonimato del yo trascendental antes de la reflexión fenomenológica; antes de ella, en efecto —es decir en la reflexión natural—, sólo ocasionalmente y sólo al servicio de intereses mundanos limitados llega el yo a ser consciente de su co-presencia. Mediante la reducción fenomenológica y su mostración de la constancia de tal estar-conjuntamente-presente, podríamos decir, se le corta al yo toda posibilidad de escapatoria; pues se lo enfrenta a la universalidad de su responsabilidad respecto de todo lo que él considera como su mundo.

Cuando se comprende esto de tal manera, las referencias de Husserl a un "contemplar desinteresado" del yo que reflexiona en un nivel fenomenológico, pierden todo resabio de una ociosa curiosidad "teorética", pues dicha forma de reflexión universal se muestra como el camino sobre el cual, únicamente, puede encontrar su necesario fundamento la exigencia de una "crítica radical de la vida" y de su absoluta autorresponsabilidad, dirigida al yo. Ésta sólo es posible en virtud de la "liberación de la filiación mundanal", de la "renuncia al mundo"; es decir: por la liberación del simple acoger y co-ejecutar todos los intereses, compromisos y cuidados dados. La reducción fenomenológica, por tanto, implica el acto por el que el yo llega a ser consciente de su libertad para una autorresponsabilidad absoluta. Tan sólo por el hecho de que la reflexión fenomenológica, en cuanto contemplar desinteresado, tiene tal sentido —es decir, el de llegar a ser consciente de sí como absoluto "yo ejecutante", que no debe aceptar jamás el mundo y lo mundanal como algo simplemente dado—, puede decir Husserl más tarde, en la *Crisis*, que ella conducirá a una "total transformación de carácter personal" del hombre. La reflexión fenomenológica pierde así la apariencia de servir tan

sólo a una calmada satisfacción en la búsqueda y el análisis de la plenitud infinita propia del juego de las efectuaciones intencionales subjetivas. Con razón, pues, cita Husserl reiteradamente la frase de San Agustín: "*in te redi, in interiore homine habitat veritas*", pues este camino de la meditación sirve al mismo fin.

Ahora bien, como puede comprobarse, este simple estado de cosas, por otra parte, se oscurece nuevamente debido a que la constancia de la co-presencia del yo trascendental, descubierta en la reducción, es expuesta en una versión que suena de manera idealista, como campo objetivo del ser absoluto. Ello se debe al hecho tantas veces señalado de que, para Husserl, en principio, ser significa ser-objeto para un representar a él dirigido. Sólo por esta razón Husserl no puede concebir la autoconstitución del yo en su temporalización sino de acuerdo con su modelo fundamental de toda constitución; o sea, como constitución de una unidad objetiva a través de sus múltiples maneras de darse. La absoluta existencia del yo trascendental, según ello, sólo puede significar una existencia en cuanto objeto (que se acredita en su sostenida unidad) del yo que se dirige reflexivamente a tal existencia. Así pues, la verdad de su ser absoluto significa el hecho de haberse acreditado y la posibilidad de acreditarse en actos de identificación. No es nada más que la constancia de sí mismo entendido como el ejecutor de todos los actos que él lleva a cabo; y tal constancia llega a ser objetiva en la reflexión fenomenológica. Pues, para Husserl, verdad significa, en principio, constancia objetiva y acreditada de la existencia misma; y por ello puede considerar como efectuación de la reflexión fenomenológica el descubrimiento del yo ejecutante en la constancia hasta entonces anónima de su co-presencia, y su efectuar constitutivo como un ámbito del ser absoluto y como campo del análisis descriptivo.

Pero, tal subjetividad absoluta, en su autotemporalización, ¿existe efectivamente para sí misma de tal modo que,

en su absoluto existir para-sí-misma, pueda convertirse en objeto de una presentificación representativa de modo reflexivo? (*reflektiv vorstellender Vergegenwärtigung*). ¿Tiene lugar, mediante la reducción fenomenológica, la mostración universal del mundo en el sentido de una configuración de efectuaciones intencionales, de la que yo debo responder en cuanto configurador? ¿Tiene lugar, por tanto, esa liberación del yo para su responsabilidad absoluta mediante el descubrimiento de una dimensión del ser absoluta, entendida como un nuevo campo de la experiencia? ¿No se encuentran, por el contrario, en los análisis de Husserl referidos a la autoconstitución temporal del yo, los motivos en vista de los cuales, precisamente, tendría que resultar dudosa tal cuestión? Ya en las lecciones sobre la conciencia del tiempo [146] se estableció que la subjetividad absoluta es un "flujo absoluto" —en un manuscrito posterior Husserl habla de "flujo heracliteano"—, para cuyos momentos constitutivos "nos faltan absolutamente los nombres", porque, en efecto, todo nombre lo es sólo respecto del ente objetivado y constituido mundanalmente dentro de tal flujo. En ese flujo, pues, no se puede hallar nada de una constancia objetiva. Dicha constancia sólo es descubierta en el "percatarse posteriormente" y, sobre esa base, en la retrospección reflexiva dirigida a la constitución e identidad del yo, ya realizada en el fluir; esto es, dirigida a la constitución de ese yo que, al recordar, se vuelve a encontrar a sí mismo y como tal en todas las fases recorridas de la "corriente de las vivencias". Si esa constancia debe ser entendida como la constancia de un ser absoluto, ¿se presupone entonces el hecho de que el "yo de la ejecución" se agota por completo en lo que pueda establecer como su unidad la reflexión presentificante, posterior y representativa, dirigida a sus efectuaciones ya ejecutadas y a su resultado? Si ello fuera correcto, el yo,

[146] Ibíd., pág. 63.

en su absoluta identidad, se constituiría tan sólo a partir de su haber-sido, conservado primeramente de modo retencional, y presentificable luego de modo reflexivo en el recuerdo. Dicho yo sólo se captaría como el hasta ahora ya sido. Contra esto, empero, se levanta el hecho de que la conciencia del yo en su "presente viviente", y en cuanto constitutivo de su identidad, no pertenece tan sólo lo retencionalmente conservado, sino también las protenciones que señalan hacia "lo futuro"; como estas protenciones el yo se dirige a lo que hay que esperar y experimentar en seguida, y en tal dirigirse se sabe idéntico al yo percatado posteriormente" en la reflexión. Justamente en dicho estar-dirigido-a-lo-"futuro" de un modo protencional, o sea, al "enseguida", se funda la posibilidad del estar abierto para una nueva experiencia y para la responsabilidad fáctica de esa experiencia.

Por cierto, no es una casualidad que la estructura de la protención esté tratada sólo brevemente en las lecciones sobre la conciencia del tiempo [147], puesto que, en efecto, una meditación más detenida referente a la misma hubiera conducido a poner en duda la teoría de la autoconstitución del yo a partir de su haber-sido y de la obtención de su identidad objetiva en cuanto identidad de un campo constante del ser absoluto en el "percatarse posterior" y en la retrospección reflexiva. La teoría husserliana de la identidad del yo absoluto, por tanto, no puede explicarse cómo dicha identidad —que siempre llega a ser consciente en la retrospección dirigida a la efectuación constitutiva ya ejecutada— es de tal suerte, que en ella el yo se identifica con el que ejecuta en el presente, y esto significa, con el que, anticipadamente, se extiende en lo "futuro".[148] La identidad del yo de la ejecución, pues, no se agota en lo que puede ve-

[147] Cfr. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. cit., pág. 410 y sig.

[148] Las notas críticas de Ingarden, impresas como suplemento de las *Cartesianischen Meditationen* apuntan también a estas dificultades.

rificar como sus ejecuciones ya realizadas la reflexión presentificante que se percata posteriormente en forma representativa. Antes bien, en dicha identidad, en la que él sabe de sí mismo, está ya presupuesta la posibilidad de semejante retrospección posterior y reflexiva. De esta manera el yo debe poseer, ya en la ejecución, una suerte de saber de sí, que no se agota por cierto, en el saber que logra al reflexionar sobre su ejecución. Por tal razón, Scheler destacó ya el hecho de que la esencia de los actos "sólo puede vivenciarse en su ejecución" y que la reflexión "es diferente de toda actitud representativa en general".[149] En efecto, el saber del yo acerca de sí mismo asequible a la reflexión presentificante, consiste tan sólo en un saber de lo que él ya ha ejecutado, es decir, de los actos de una dirección intencional determinada en cada caso, en los que se constituye para él una unidad objetiva. De esta manera, el yo sólo se experimenta en el resultado de sus efectuaciones ya ejecutadas, pero no en la ejecución de las mismas. Su propia identidad, extensible a ambas, no puede jamás convertirse en objeto para el yo, sino que siempre se adelanta a toda objetivación y no puede ser recuperada por la reflexión presentificante. El yo es siempre más de lo que él sabe de sí en tal reflexión; jamás se expone objetivamente para sí mismo, sino que siempre se precede a sí mismo. Sin embargo, antes de toda reflexión, el yo posee siempre un saber de su identidad. En virtud de ello, Sartre intenta una distinción entre el *cogito préreflexiv* y el *cogito reflexiv*. Así pues, la identidad del yo ejecutante consigo mismo jamás puede llegar a ser objetiva y no puede describirse con conceptos propios de un ser que puede llegar a ser objetivo, sino sólo como relación "dialéctica" del "ser-uno en el ser-otro".[150] En cuanto tal, el *ego* trascenden-

[149] *Formalismus II*, en: *Gesamm. Werke*, págs. 46, 385.
[150] Cfr. al respecto Landgrebe: *Das Problem der Dialektik*, en: *Marxismusstudien*, T. 3, 1960, pág. 1 y sigs.

tal, cotejado con la norma de la absoluta existencia para sí del sí mismo, entendido como exposición absoluta de sí mismo, es, ciertamente, anónimo. Pero dicho anonimato no puede ser suprimido por ninguna reflexión presentificante, pues consiste en aquello por lo cual el yo se anticipa siempre a su presente. En este su ser-anticipadamente el yo está abierto para una nueva experiencia y para responsabilizarse de dicha experiencia. Husserl, en virtud de su equiparación de ser e identidad objetiva, no pudo captar esa peculiaridad de la unidad del yo, si bien los análisis de la conciencia del tiempo podrían haber ofrecido el punto de partida para la comprensión de la misma; y sólo por esto pudo exponer la subjetividad trascendental, interpretándola como un campo propio del ser que la reducción debía abrir.

La posterior elaboración de los análisis husserlianos referentes a la autoconstitución temporal del yo, obliga, según lo visto, a renunciar a esa tesis. En efecto, ella cae bajo la crítica kantiana a los paralogismos de la teoría del alma, que tienen su raíz, evidentemente, en la aplicación de la categoría de la substancia al concepto del yo – y no otra cosa es el concepto husserliano de una unidad que llega a ser de modo objetivo y representativo. Husserl se mantuvo embozadamente adherido al concepto de substancia de la metafísica moderna, a pesar de toda su crítica a Descartes; por ello, sus análisis de la conciencia de sí mismo y también su alejamiento de la metafísica se detuvieron a medio camino.

Con esto se corrobora lo afirmado anteriormente, en el sentido de que, en virtud de su concepto rector del ser verdadero —entendido como identidad objetiva que debe poder acreditarse en forma representativa—, aquello que Husserl vio correctamente con el título de la subjetividad trascendental y de su carácter absoluto, se vela de tal suerte que el mismo Husserl no pudo lograr una clara determinación de tales conceptos. En efecto, en virtud del mencionado concepto de verdad, la subjetividad trascendental, entendida

como base de una fundamentación y una justificación absolutas, debe ser la base de un ser absoluto; y la teoría de la reflexión fenomenológica tiene que corroborar tal aserción. Sin embargo, la subjetividad trascendental, en cuanto subjetividad libre, precisamente no es eso —y sólo una subjetividad libre puede encontrar en sí el motivo conducente a la autorresponsabilidad absoluta y ponerse en camino hacia la supresión reductiva de su "anonimato"—. Por esto, Husserl tampoco puede encontrar una respuesta satisfactoria a la pregunta por el motivo de "la crítica radical de la vida"; pues tal "motivo" no es nada más que la libertad de dicha subjetividad, es decir, su apertura a la experiencia absoluta, y esto excluye justamente la subsunción de la subjetividad bajo un concepto del ser entendido como objetividad constante. Debido a ello, el concepto de la subjetividad absoluta oscila entre el de un yo libre y, en su ser-anticipadamente, abierto a una experiencia y una responsabilidad absolutas, y el concepto idealista de un ser absoluto que se cerciora de ese ser en la contemplación teorética y desinteresada de sí mismo. Si el yo responsable y justificante se expone como una base absoluta del ser, no se puede responder la pregunta por el motivo que impulsa a una justificación absoluta y a la reducción, entendida como el camino conducente a tal justificación. Las notas autocríticas de Husserl, publicadas en los suplementos a la lección que nos ocupa, muestran que él mismo encontró siempre nuevas dificultades en este punto. Es decir, que no logró establecer satisfactoriamente la conexión entre el yo orientado "teóricamente" a una fundamentación última del conocimiento, y el yo "práctico", el yo moral y libre, si bien sus esfuerzos apuntan a esa dirección. Otra prueba de este vacío se encuentra también en el hecho de que el fenómeno de la conciencia moral *(Gewissen)*, en cuanto "toma de posición afectivo-reflexiva", es mencionado como un *modo* de la reflexión [151]; pero es sorprendente

[151] T. VIII, pág. 103.

que no se lo haya relacionado con la pregunta por lo que motiva la tendencia a la justificación que guía el proceder de la reducción.

Así pues, debido a que Husserl no pudo penetrar hasta el fundamento último de la absoluta autocerteza del yo —entendido como un fundamento que no se abre a una reflexión presentificante—, quedan en suspenso, no sólo el concepto de la subjetividad trascendental, sino también todos los demás "conceptos operativos" ("constitución", "efectuación", "vivir trascendental") con los que debe ser interpretada la esencia de la subjetividad trascendental.

6. El resultado de los análisis críticos

El resultado de este análisis crítico sólo puede ser insinuado en forma muy breve. En él se mostró que el término husserliano "subjetividad trascendental" no es unívoco, sino que deben distinguirse dos cosas en el mismo:

1. El sujeto, en cuanto sujeto libre y llamado a su responsabilidad —vocación que él experimenta en su interioridad como proveniente de sí mismo—. En este sentido, la subjetividad trascendental consiste en el ser-sujeto del sujeto o, para decirlo con Kant, en el "carácter inteligible" del hombre. Como tal, empero, ella no se puede presentificar reflexivamente y tampoco es un "campo" de la descripción;

2. Aquella insuprimible correlación entre el efectuar constituyente del mundo y lo efectuado en él, que ya no puede ser designada "subjetividad" en el sentido antiguo.[152] En efecto, la gran tarea del análisis fenomenológico consiste en exponer dicha correlación por medio del método reductivo que tiene aquí su "campo". Si tal análisis conduce al resul-

[152] Cfr. *supra*, pág. 190.

tado de que el mencionado efectuar es la esencia de la "vida" trascendental —entendida como vida de una comunidad trascendental del nosotros, de la "totalidad trascendental del yo"—, entonces, lo que llamamos "mundo" no es sino la interpretación de un experimentar acerca del cual nada "en sí" puede decirse, aparte de dicha correlación con la conciencia comunitaria que experimenta en general. En tal respecto, y con razón, Husserl denomina a la fenomenología como fenomenología trascendental; por cierto, "trascendental" en el sentido crítico kantiano, aun cuando la fenomenología según el método y la amplitud de su temática, es diferente de la filosofía trascendental de Kant. "Mundo", de acuerdo con esto, es el resultado —constantemente cambiante en la historia del hombre— de la constitución, en cuanto interpretación de algo innominado e inexpresable antes de dicha interpretación.

No obstante ello, si se intenta elevar a lo absoluto ese juego de la correlación entre el mundo, siempre configurado en la interpretación, y la configuración constitutiva del mismo, entendiéndola como "gobierno" del mundo [153], nos parece que se pierde el hecho de que el mundo, dentro de tal gobierno, no es nada más que el margen de acción de la subjetividad trascendental, en el sentido mencionado en primer término, esto es, como subjetividad libre y abierta así a una progresiva experiencia histórica de la que ella misma debe responder. La existencia de la subjetividad trascendental en aquel primer sentido violenta la inmanencia de un gobierno del mundo cerrado en sí. La experiencia del sujeto absoluto, entendido como sujeto libre, por tanto, no es sólo la experiencia del mundo y de lo mundanal de la que él debe responder en sus tomas de posición, sino que ella es, al mismo tiempo, certeza absoluta de sí mismo en cuanto libre y llamado a una responsabilidad absoluta; en tal certeza experimenta su relación con lo "absoluto" en sentido propio (hegeliano), esto es con la fuente de la posibilidad de su libre responsabilidad frente a todos los intereses y condicionamientos mundanales; y por ello, el mundo, en su gobierno, no puede ser lo absoluto. Tal certeza de su fundamento, involucrada en la absoluta autocerteza del sujeto libre, que, al igual que la certeza de su libertad, no puede ser presentificada en la reflexión, ni puesta bajo conceptos del ser objetivo, es, por tanto, la certeza de una trascendencia en el sentido de lo no-mundanal; la cual, empero, no se le enfrenta como un objeto separado, sino que se anuncia en la subjetividad en cuanto ésta es libre. En este sentido pues, la subjetividad trascendental, como sujeto consciente de su libertad, no es ella misma lo absoluto, sino el lugar de su experiencia, naturalmente hablamos aquí de experiencia en un sentido fundamentalmente distinto al de la experiencia de lo mundanal y del mundo, y esto concuerda con la exigencia de Husserl en el sentido de que toda trascendencia, si no debe ser un pensamiento vacío, tiene que tener su forma adecuada de mostración de anunciación en la conciencia.

[153] Cfr. al respecto E. Fink: *Sein, Warheit, Welt*, en: *Phänomenologica I*, La Haya, 1958.

La subjetividad, en su "anonimato", entendida como subjetividad libre, posee siempre una absoluta certeza de sí misma, antes de toda reflexión. Sin embargo, por cuanto Husserl creía que el "yo de la ejecución", el "yo de las tomas de posición" en su libertad, puede ser íntegramente captado en la reflexión presentificante "que se percata posteriormente", no le fue posible descubrir este inmediato saber de sí mismo, entendido como fundamento tanto de la reflexión como de la responsabilidad. Por cierto, Husserl de alguna manera llegó a ver eso bajo el título "Trasfondo de la intencionalidad"; pero el intento de determinar más detalladamente dicho "trasfondo" en su relación con la reflexión explícita cuyo tema es lo subjetivo, conduce finalmente a la afirmación, difícilmente comprensible, de que el yo, mien-

tras no realiza ninguna clase de actos reflexivos, no es ni siquiera consciente de su propia subjetividad [154], porque, justamente, su concepto de "conciencia" está orientado de antemano a la conciencia presentificante que convierte algo en objeto intencional.

En este lugar, no puede exponerse más detalladamente, cómo esa revisión del concepto de la subjetividad absoluta brinda también la posibilidad de una determinación más exacta del sentido de los otros conceptos fundamentales y operativos con que Husserl la interpreta. También sería preciso un estudio especial para mostrar cómo ese "saber" inmediato y prerreflexivo de sí mismo, no es el saber de una "pura" subjetividad, cuya pureza sea justamente la del contemplar y presentificar universal, teorético y reflexivo, sino que el fundamento de posibilidad de tal saber reside precisamente en el carácter mundanal de la subjetividad, al cual pertenece su propio cuerpo; la corporalidad, por tanto, no es una "cosa" meramente constituida, si bien privilegiada —como tal, sólo se le aparece a la reflexión presentificante—, sino que ella misma, experimentada de un modo inmediato [155], pertenece a los constituyentes del sujeto consciente de sí mismo en su libertad, en su poder. De aquí resulta, al mismo tiempo, la revisión del insatisfactorio análisis husserliano de la constitución del "otro" [156] y la imposibilidad del punto de partida egológico para el análisis fenomenológico de la constitución del "mundo", así como una modificación del sentido de la diferencia entre sujetividad trascendental y subjetividad psicológica.

[154] Este pasaje se encuentra en la sección, muy importante para la presente problemática, del estudio sobre Kant: *"Natürliche und transzendentale Reflexion und der Untergrund der Intentionalität"* (T. VII, pág. 259 y sigs., espec. 266).

[155] Cfr. T. VIII, pág. 61.

[156] Para estas dificultades cfr. A. Schütz: *Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl,* en: *Philos. Rundschau,* 1957, pág. 81 y sigs.

Tal distinción, como ya se insinuó, tiene permanente importancia en la crítica del "antropologismo" moderno. Pero la diferencia mencionada ya no puede interpretarse como diferencia entre la descripción que experimenta dos ámbitos del ser y la eidética que debería fundarse sobre ella; así queda suprimido el problema del paralelismo entre el análisis psicológico y el fenomenológico, con el que Husserl luchó incesantemente. Sigue en pie la distinción entre "subjetividad trascendental", en el sentido mencionado en primer lugar —o sea, como dimensión de una experiencia "absoluta", fundamentante en última instancia, la cual, empero, no es ningún "campo" para una descripción presentificante ni para una eidética—, y por otra parte, "subjetividad trascendental", en el sentido de aquella insuprimible correlación de la configuración constitutiva del mundo —entendida como el proceso de la historia progresiva—, con el mundo ya constituido en cada caso, entendido como el horizonte de su progreso. Dicha correlación es, afectivamente, el campo de la experiencia fenomenológica; de una experiencia, por tanto, en la cual ingresan y se integran siempre conjuntamente todos los resultados de la investigación empírica de la psicología y la antropología. No es necesario aclarar que la fundamentación metódica de la posibilidad de que lo empírico pueda proporcionar el acceso a "experiencias absolutas" obligará a una revisión de la diferencia entre lo "empírico" y "*a priori*"; el carácter de total alternativa de dichos conceptos, por lo demás, ya ha llegado a ser cuestionable, también desde otro punto de vista, en la investigación de los fundamentos de la lógica.

Quisimos exponer aquí toda esta problemática a título de indicación y de alusión al hecho de que el proyecto de la *Filosofía primera,* fracasado en su propio propósito, y precisamente en su fracaso, no significa en modo alguno una terminación, sino un comienzo; esto es, la apertura de una plenitud de problemas que no conciernen únicamente a la

comprensión de la obra de Husserl y de su unidad, sino al horizonte de preguntas que, tras la decadencia de la metafísica moderna, requieren de un modo apremiante la esperanza de un camino conducente a su respuesta.

UNIVERSIDAD de BUENOS AIRES
INSTITUTO DE FILOSOFIA
FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS

ÍNDICE

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA DIECIOCHO DE JUNIO DEL AÑO MIL NOVECIENTOS SESENTA Y OCHO EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE LA COMPAÑÍA IMPRESORA ARGENTINA, S. A., CALLE ALSINA 2049 - BUENOS AIRES.